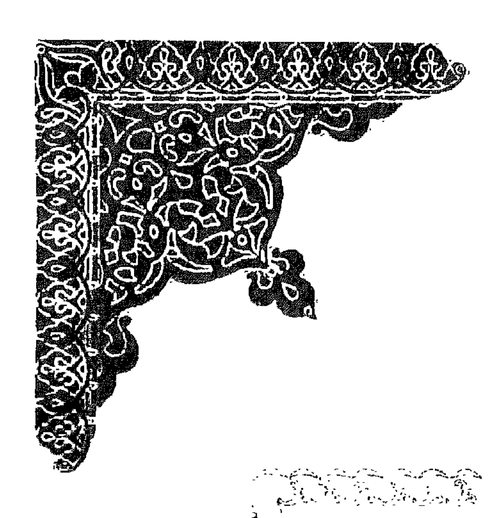




مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية

أ. د. محمد علي أبو ريان

د. عباس محمد حسن سليمان



دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - ت ٥٩٧٣١٤٦



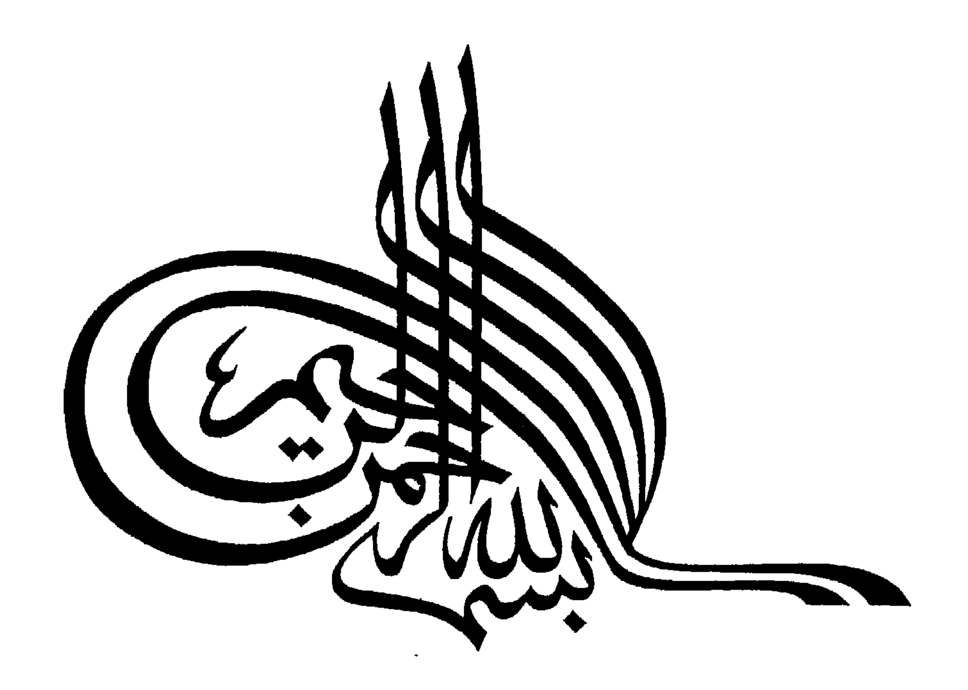
مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية

أ. د. محمد علي أبو ريان

د. عباس محمد حسن سليمان

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - ت ٥٩٧٣١٤٦




بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة عامة

ليس هناك شك فى أن التفكير الفلسفى المنظم قد بدأ عند اليونانيون ، فقد تناولوا مشاكل العالم والنفس والألوهية وناقشوها بأسلوب منطقى ، واتخذوا بصددها مواقف خاصة . أى « مذاهب » دافعوا عنها بالحجج والبراهين العقلية . وقد أقاموا هذه المذاهب على أساس تسليم يقينى بأن ثمة قانونا أزليا Logos ينظم سائر الظواهر ، وأن شيئا ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون . وبهذا تحدد مفهوم الفلسفة فى نشأتها الأولى . واستبعدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التى لاتحمل فى طياتها تبريرا منطقيا مقنعا .

على أن انتشار الفلسفة اليونانية فى شرق حوض البحر الأبيض المتوسط أى فى منطقة ظهور الأديان السماوية الكبرى اليهودية والمسيحية والاسلام جعل من الضرورى أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان ، لاسيما وأن الموضوعات التى تصدى لمعالجتها الفلاسفة لاتبتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف فى المنهج والغاية ، فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلى أما الدين فانه يستند أولا إلى الدليل النقلى . ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقى ، ويستند فى جملة إلى المبادىء الأساسية للمنطق العقلى ، أما فى مجال الدين فان الايمان المطلق بصدق الوحى والتصديق بالرسالات هو كل ما يعطى للحقيقة سندها وتبريرها فى الواقع .

وكان لابد من أن تفضى المواجهة بين الفلسفة والدين إما إلى تعارض أو تزاوج أو تأثير أو تأثر على أى صورة من صور انتشار التيارات الثقافية . وإذن فقد كان من المؤكد ألا يتجاهل الدين قضايا الفلسفة ومسلماتها لا

سيما عند الخصوص ، أى أرباب النظر العميق وأصحاب الثقافات الغير المستمدة من النصوص الدينية وحدها .

وكان من المستحيل أيضا أن يقبل هؤلاء طواعية موقفا يزدوج فيه الولاء للدين والفلسفة ، بحيث يسيران معا فى حياد وتواز دون أدنى محاولة للالتقاء أو التفاعل .

لقد كان رجال الصدر الأول فى كل دين يتحرون الابتعاد عن أسلوب التفسير العقلى للنصوص الدينية ويرفضون جميع صور التأويل التى تجعل النص ظاهرا وباطنا ويقنعون بالاستمداد المباشر من ظاهر النصوص ، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السماوية ، أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين .

وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق للرد على المخالفين والمعترضين على العقيدة . وهكذا نشأ علم الكلام المسيحى ، وكذلك علم الكلام الاسلامى ، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تتح لهم الحرية الكاملة فى استخدام أسلوب التبرير العقلى لأركان العقيدة وقضايا الدين ، بل كانوا يستندون أولا إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات .

ولما ظهر قصور هذا المنهج فى حق من لايسلم بالعقيدة أصلا . وكانت الفلسفة لاتقوم على النقل أو الايمان بل تبدأ من نقطة الصفر ولا تسلم الا بقواعد المنطق الأساسية ، لهـــذا **كان لابد من أن تتطور المواقف الكلامية** ويتعدل أسلوبها لكى تلتقى مع النظرة الفلسفية . وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلى لمفاهيم الدين وقضاياه .

ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على السواء ، وقد تمثل هذا الاتجاه فى مواقف المعتزلة المتأخرين وفى كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال فى كتاب « المواقف » لعضد الدين الايجى ، غير أن استمداد الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث فى زمن قبل هذا .

فنحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفية انما يرجع فى أصله إلى مشكلات علم الكلام .

ومن ثم فان التقاء الفلسفة بالدين كان لابد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل ، والتعايش الذى لامفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحى والعقيدة ، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الاسلامية التى تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية فى صورتها المتأخرة.وقضايا الاسلام الأساسية .

غير أن هذه المحاولات لم تمر بسلام ، فقد حدثت ردود فعل مختلفة ، وبدرجات متفاوته إذ تصدى الغزالى للفلسفة وكفر منتحليها فى مسائل معينة ولكنه ارتضى منها بعض مسائل أخرى ، بينما نجد ابن تيمية ومدرسته ومن هم على شاكلته من المتشددين فى التمسك بالصورة الأولى الخالصة للاسلام عند بدء ظهوره ، يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق .

على أن فريقا ثالثا من المؤمنين ممن نبذوا أسلوب اللجاج العقلى ومضوا شوطا بعيدا فى طريق الايمان الخالص والحب الصادق والنشوة الحسة سلكوا مسلك الزهد والتقشف خوفا على العقيدة من مغبة الخلاف الذى استشرى حول مشكلة الامامة والآى المتشابه . وهربا من مغريات الترف وحياة الحضارة التى اقبلت على المسلمين بعد فتوحاتهم المظفرة ، وبذلك ظهرت طوائف الزهاد والعباد الخاشعين والبكائين من أصحاب المواجد والأذواق الذين وضعوا البذور الأولى لقيام الحركة الصوفية فى الاسلام ، وقد ظهر **التصوف** كرد فعل تطهرى على جميع صور الجدل حول العقيدة ، وكذلك ضد تيار التزمت الفقهى ، ويلاحظ أنه قد ظهر اتجاه غالب إلى الزهد والتصوف بعد أن استشرى خطر محنة خلق القرآن .

وقد رفض المتصوفة الأوائل استخدام المنهج العقلى فى التفسير وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة ، وهم يقولون بالمعرفة المباشرة للحقائق الدينية أى بالذوق أو بالحدس وهو ضرب من الاتصال أو الاحتكاك المباشر بالجهد الخلاق ، تتم خلاله المشاهدة العيانية لما وراء الحس من ذوات مجردة .

وعندما ذاعت قضايا الفلسفة واعتنقها المسلمون ، كان على أساطين حركة التصوف الإسلامى أن يفسحوا لها مجالا فى مواقفهم المذهبية ، وهكذا ظهر تيار **التصوف الفلسفى** عند ابن سيناء والسهروردى الخ .

وعلى هذا فانه يمكن القول بأن التراث العقلى والروحى عند المسلمين تنحصر دراسته فى فروع ثلاث :

- علم الكلام .
- الفلسفة البحتة .
- أخيرا التصوف بأنواعه .

الفلسفة الاسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفى الانسانى :

إذا كانت الفلسفة اليونانية هى الصورة الكاملة الأولى للفكر الفلسفى الانسانى فهل تعد الفلسفة الاسلامية مجرد استمرار للحركة الفلسفية عند اليونان أم انها انتاج عقلى أصيل ينتمى إلى البيئة التى أصدرته بأكثر من سبب ؟

لقد اختلف الباحثون فى تقدير منزلة الفلسفة الاسلامية من التراث الانسانى الفلسفى ، فذهبت طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم ، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الاسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية ، والاسهام فيها بجديد يذكر ، ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمى المتصل .

ولا شك أن الفريق الأول من الطائفة المنكرة لأصالة الفلسفة الاسلامية انما يرجع فى دعواه إلى أن الفلسفة اليونانيـــة قد سدت منافذ الابداع الفلسفى على اللاحقين إذ أنها ـ بحسب رأيهم ـ قد أكملت رسالة الفلسفة فى تفسير الكون والانسان المبدع الأول ، ومن ثم فلم يبق للخلف الا أن يجيد النقل

عنها ويتقن الشرح لنصوصها والابانة عن متعلقاتها ، والتعليق على مسائلها ، وقد سار على هذا الدرب الهلليتيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان ، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء ، فيسلموه إلى المدرسيين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود . فكأن دور المسلمين فى هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفى اليونانى .

وكان قصارى جهدهم - بحسب هذا الزعم الأخير - أن يجيدوا نقله إلى اللغة العربية بدون تعديل أو تحوير أو معارضة جدية ، فتكون الفلسفة الاسلامية هى بعينها فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية ، وبذلك ينتفى أن يكون للمسلمين أى فضل فى المشاركة فى تكوين هذا التراث والاسهام فى حل قضاياه أو بمعنى آخر إنكار أن يكون للعرب أو المسلمين إنتاج فلسفى ذو أصالة أو إبتكار .

وثمت صورة أخرى للخلافات الدائرة حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وهى تتعلق بتسمية هذا التراث ، فهل هو تراث فلسفى عربى إستناداً إلى أن اللغة العربية كانت لغة الإنتاج الفلسفى ، وأن القرآن وهو دستور المسلمين قد نزل بالعربية ، وكذلك لأن العرب هم أصحاب الفورة الإسلامية التى حددت مصير الإسلام وأعطته الدفعة الأولى القوية على طريق النجاح والإنتشار ، أم أن هذا التراث يعد فلسفة إسلامية من حيث أن منتحليها وكبار شخصياتها كان معظمهم من شعوب إسلامية غير عربية أى من الفرس والخراسانيين والأتراك .

راى القائلين بانها فلسفة عربية :

يرى أصحاب هذا الرأى ومنهم مستشرقون وقليل منهم من المؤرخين

العرب (١) أن الفلسفة العربية نشأت فى أحضان الثقافة العربية التى تمثلت فى القرآن وفى العلوم العربية التى صدرت عن الجنس العربى ، فالعرب هم الدعامات الأولى للحضارة العربية بما فيها من أنشطة مادية ومعنوية ، ومن ثم فان التراث العقلى الفلسفى العربى إنتاج عربى مدين بوجوده للجنس العربى من حيث أن العرب هم الذين حملوا لواء الدفعة الأولى للدين وللثقافة الإسلامية .

القائلون بأنها فلسفة اسلامية :

على أن هذا الرأى القائل بأنها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلمى الدقيق ، فعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية ، إلا أن اطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الاسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين ومصريين وأتراك ، وقد كتب بعضهم بالعربية أو بلغاتهم الأصلية ، هذا بالاضافة إلى مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود عن أظلتهم الحضارة الاسلامية فى عهدها الزاهر .

ومن ناحية أخرى فانه لو لم تتح للعرب فرصة حمل رسالة الاسلام والخروج بها من دائرة حياتهم الجاهلية شبه المغلقة ، لما تيسر لهم التعرف المتكافىء على التراث العقلى للعالم القديم ، فتاريخ العرب العقلى فى العصر الجاهلى لم يحمل أى بذور تصلح للتطور بقوتها الذاتية فتنشأ عنها مواقف فلسفية جادة .

---

(١) من المستشرقين : منك ، ودى وولف ، وأميل بربيه ، وتللينو ، ومن العرب : لطفى السيد ، وأفراد آخرون معاصرون ممن يتخوفون من أن ينسحب مفهوم التسمية الإسلامية على المعنى العقائدى للاسلام ، وسنرى أن التمييز بين معنيى : الاسلام الحضارى والاسلام العقائدى سيزيل هذا اللبس ، بحيث يمكن أن نسمى الفيلسوف اليهودى أو المسيحى الذى انتج فلسفة فى ظل الحضارة الاسلامية وفى سياق مضامينها وروحها — فيلسوفا إسلاميا بالمعنى الحضارى لهذه الصفة دون أن تمس هذه التسمية عقيدته الاصلية .

وكذلك فاننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلامى أو الفلسفى فى أول نشأته عند المسلمين فاننا نجدها موضوعات إسلامية بحتة يثور الجدل حولها إما فى مواجهة المنحرفين والمعترضين على الدين أو فى مواجهة موجة التزمت السنى، والتزام حرفية النصوص الدينية، أو التحجر الفقهى الذى كاد يعصف بما فى الدين من شحنات روحية مشتعلة وإيمان دافق حسى. على أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيراً عقلياً بحيث تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالتوحيد والخلق والمعاد فحسب، وتستهدف غاية دينية بحته، ولئن صح هذا على علم الكلام فانه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفى عند المسلمين، وذلك لأن فلاسفة المسلمين تلقوا ـ من الخارج ـ مجموعة مضطربة وتلفيقية من تيارات الفكر الفلسفى الأجنبى وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكرى حر وجاءت متأثرة بالمناخ العقلى الإسلامى (١).

وقد أشار فريق من الاسلاميين ـ ومن بينهم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أنه لا يصح أن نجرى أى تغيير فى التسمية التى ارتضاها كتاب المسلمين السابقين من أصحاب هذا التراث، فقد وضعوا لهذا التراث العقلى اسما خاصاً فلا يجب أن نحيد عنه (٢) فقد تكلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام أو متفلسفة الإسلام.

المنكرون للفلسفة الاسلامية :

أصحاب هذا الرأى ينكرون على فلاسفة الإسلام الجدة والاصالة فى تفكيرهم الفلسفى، ويعتبرونهم مجرد نقلة للتراث اليونانى الفلسفى، أى وسطاء أدوا دوراً

---

(١) من القائلين بأنها فلسفة اسلامية : هورتن ودى بور وجوتييه، وكارادفو.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ـ القاهرة ١٩٤٤ ـ الطبعة الأولى ص ٢١.

كان لا بد لهم أن يؤدوه فى عملية نقل التراث ، فقد كان عليهم أن يؤدوا دورهم فى نقل تراث اليونان الفلسفى والعقلى إلى المسلمين فى عهد إزدهارهم .

وهذه الطائفة من المنكرين تبنى آراءها على أساس دعوى عنصرية خطيرة . تشكك فى قدرة العقل العربى على التفلسف وترى أنه ليس فى مقدور العرب أن يتفلسفوا لأنهم من الجنس السامى ، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآرى - واليونانيون القدماء منهم - هم وحدهم أصحاب المقدرة على ذلك .

وكان الكونت جوبينو هو أول من أثار هذه المشكلة وميز الجنس الآرى على الجنس السامى بصفة عامة ، وجاء مستشرق آخر وهو كارل هينرش بيكر وقارن بين الفن عند الساميين والفن عند الآريين وذكر أن الفنون السامية تظهر فيها المصغرات السيمترية المتكررة التى لا تجمعها وحدة تركيبية أما الفنون الآرية فانها تتميز بالتركيب القائم على وحدة الموضوع ، وفيما يختص بالفلسفة يرى بيكر أنة بينما تخضع الروح الإسلامية للطبيعة الخارجية فتفنى الذوات الفردية فى كل لا تمييز فيه فلا تتصور الأفكار إلا على الاجماع - نجد أن الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذاتية وهما محك النظر الفلسفى ، ولهذا فقد كان اليونانيون أقدر على التفلسف من المسلمين (١) .

وكذلك استند رينان وكوزان وجوتييه إلى الدراسات اللغوية ليخرجوا منها إلى تقييم الشعوب إلى سامية وآرية ، وأفراد خصائص ثابتة لكل من الجنسين وقال رينان بهذا الصدد : أنا أول من عرف أن الجنس السامى إذا قوبل بالجنس الهندى الأوروبى يعتبر حقا تركيبا أدنى للطبيعة

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية : تراث الأوائل ، كارل هينرش بيكر ترجمة ع. بدوى .

الانسانية ، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة أما الروح الآرية فانها تمتاز بالكثرة والتعقيد والساميون يعتنقون التوحيد المطلق الذى يتمشى مع فطرتهم الساذجة ، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية » .

وتابع جوتييه موقف رينان وذكر أن العقل السامى عقل مباعدة وتفريق يدرك الجزئيات دون ربط بينها . أما العقل الآرى فهو عقل جمع ومزج وتركيب ربط الجزئيات فى كل متناسق وهو يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية متداخلة متدانية (١) .

وقد أجمل جوتييه مناقشة المشكلة التى أثارها هؤلاء العنصريون قائلا : « أن هذه هى عقلية الدين الاسلامى (السامية) وروحه فى حقيقتها ووقائعها ما ظهر منها وما بطن ، هو دين سام بحت مفرق وموحد بأضيق المعانى وغير عقلى ، لا يتفق والتفكير الحر ، وقليل الميل إلى التصوف ، ولو فى عهده الأول على الأقل ، ومن ثم فى روحه الحقة . ومن المحال أن نتصور دينا أكثر منه تعارضا مع الفلسفة الاغريقية الآرية بأعمق المعانى ، إذ هى فلسفة مجمعة حلولية عقلية حرة التفكير مثالية وتصوفية (٢) » .

وبناء على هذه النتيجة العامة التى ساقها جوتييه يكون العقل السامى عاجزا عن استخلاص القوانين والقضايا ووضع الفروض أو النظريات ، ومن ثم فانه يمتنع على العقلية الاسلامية أن تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية وبذلك تكون الفلسفة الاسلامية نوعا من التكرار للفلسفة اليونانية .

وثمة رأى آخر معارض ساقه أوليرى الذى يذهب إلى القول بأن العقل العربى عقل يكلف بالماديات ، ولهذا فهو غير معد بالطبيعة للنظر الفلسفى

---

(١) جوتييه : المدخل إلى الفلسفة الاسلامية (الترجمة العربية) ص ٦٦ .
(٢) المدخل . ص ١٧٦ .

الذى يسمو على الماديات . وقد غلب على العرب التنافس والنضال فى الحياة لصعوبة المعيشة ، فلم يعنوا بما وراءها من مطالب العقل الرفيعة . وإذا صح هذا على العرب فى حال الجاهلية والبداوة فلن يصدق عليهم بعد أن تحضروا .

الرد على دعاة النظرة العنصرية :

الواقع أن الردود العلمية الحاسمة على دعاة النظرية العنصرية كان لها أثرها فى دحض آرائهم التى أخذت فى التلاشى تدريجيا منذ أوائل القرن العشرين وساعد على ذلك يقظة الشعوب السامية التى كانت خاضعة للاستعمار وأخذها بجميع وسائل المدنية الحديثة وظهور أدباء وعلماء وفلاسفة من بينها ، الأمر الذى يكذب دعوى التحجر الجنسى وانطواء كل جنس على قدرات ثابته لاتتغير مع الزمن . وقد هوجمت فكرة الجنس الذى يتصف بخصائص ثابته ، فمن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التى وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتمادا على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة (مثال : تجربة أجريت على شعب الباسك فى شمال أسبانيا) وكذلك فانه لايمكن اعتبار الجنس وحدة سيكولوجية ، فقد أشارت أبحاث علم النفس للجماعات وعلم النفس الاجتماعى إلى أن التزاوج والغزو والهجرات وما يتبعها من انتشار ثقافى يجعل من العسير بل من المستحيل أن نتكلم عن جنس نقى مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة ، ذلك أن صفات الأمم كما يقول جبريل تارد تتغير تبعا للتطور التاريخى ، ويصبح التعليل الذى يستند إلى الطبيعة الثابتة للأجناس عنوانا على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء الحقيقة .

وأخيرا فان علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى العنصرية ، وإمكان وجود جنس نقى ذى خصائص ثابتة عبر التاريخ .

فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحـــدة المورثات Genes

فى التوائم التى خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج فى اختبارات الذكاء ، فى حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك بل أن الموروث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة وهذه التعبيرات تتأثر فى الفرد الواحد بعوامل مختلفة ، وبمعنى آخر نجد أن تصور الفرد كوحدة استاتيكية قد حل محله تصوره كوحدة ديناميكية ، فالفرد أصبح ينظر إليه على أنه دور Rôle ، ذلك أن طبيعة أى فرد إنما تتغير بحسب الدور الذى يضطلع به فى المجتمع والملابسات التى تحيط به ، وعلى هذا فليس ثمة طبيعة إنسانية ثابتة ، بل أن موقف الفرد ودوره فى المجتمع إنما يتحدد نتيجة لتشابك عوامل البيئة والوراثة معاً .

وإذا كان الفرد الواحد يخضع لتغيرات كهذه فكيف الحال بالأمم والشعوب ؟ والواقع أن حضارة من يسمون بالآريين قد أسهم فيها غيرهم كما يؤكد علماء الأنساب . ثم أن الأصل فى هذا التصنيف الجنسى يرجع إلى أبحاث علماء اللغات كما سبق أن ذكرنا ، فكيف يمكن أن يطبق التصنيف اللغوى على السلالات والأجناس ، وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة ؟

ثم أنه إذا كانت دعوى العنصريين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامى وحده ، ويغفل المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضا ساميون ؟

وليس أدل على تهافت دعواهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكر العربى وحده بل لقد أسهم فى إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية أى غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم ، وهذا ما يوقعهم فى تناقض ظاهر .

وثمة أمر آخر وهو أن معظم هؤلاء المستشرقين يكررون القول بأن الفلسفة الإسلامية لم توت بعد حظها من الدراسة العلمية الكاملة ، ومع هذا فهم يصدرون بصددها أحكاما قطعية حاسمة .

وقد أدرك المستشرق Dugat مدى ما وقع فيه رينان من التناقض فقد عثر على نص لهذا الأخير يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو ، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية ، مع أن رينان هو رأس القائلين بعجز العقلية العربية عن الانتاج الفلسفي ، واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان فحسب .

وقد دافع دوجا عن الفلسفة الاسلامية وذكر أن عقلية كعقلية ابن سيناء لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريفا فى ميدان الفكر ، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يانعة من آثار العقل العربى .

وقد ذهبت طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تنمان ومونك وماكدونالد ، إلى أن للسلمين فلسفة جديرة بالبحث تتمثل فى محاولة التوفيق بين العقل والدين .

وعلى الجملة فإننا نرى كيف أن الموقف الذى اتخذه أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد فى مواجهة النقد العلمى الجاد ، ومن ناحية أخرى فإن إنكار الاصالة الفلسفية على المسلمين أمر يدحضه ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفى يتميز بطابع فريد ، فقد تناولوا مانقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة، وصبغوه بالصبغة الاسلامية ، وأصدروا مذاهبهم بعد هضمه واستيعابه .

آراء المؤرخين الاسلاميين بصدد الفلسفة الاسلامية :

لم يكن المؤرخون الغربيون المعاصرون وحدهم هم الذين أثاروا مشكلة الفلسفة الاسلامية على هذا النحو فانقسموا بصددها إلى مؤيدين ومنكرين ، بل لقد سبق أن أثير هذا الخلاف بين المؤرخين الاسلاميين أنفسهم فنهم — وهم الغالبية العظمى — من امتدح مواقف فلاسفة الاسلام — وخصها بالأصالة والابتكار وفريق آخر أنكر التفلسف على العرب وإن كان يخص غيرهم من المسلمين كالفرس بالقدرة على التفلسف ، وقد وقف فريق ثالث

موقفا علميا وسطا وأرجع ممارسة العلوم العقلية إلى ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران .

ولقد كان لنزعة الشعوبية ـ التى تقطر حقدا على العرب ـ أثرها الكبير فى الحط من قيمة الجنس العربى وصفاته وقدراته ، وكان الشعوبيون ـ من الفرس خاصة ـ يرددون أفكار أصحاب النظرية العنصرية ، فالعرب فى نظرهم أمة بدوية متوحشة لا فن ولا علم ، ولا قدرة لها على انتاج فلسفة يقول صاحب العقد الفريد : « لم تزل الأمم كلها من الأعاجم فى كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها . . ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها ، ويقمع ظالمها وينهى سفيهها ، ولا كان لها قط نتيجة فى صناعة ولا أثر فى فلسفة إلا ما كان من الشعر ، وقد شاركتها فيه العجم »(1) .

أما صاعد بن أحمد فإنه يذكر فى معرض كلامه عن علم العرب فى جاهليتهم : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز شيئا منه ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندى (المتوفى سنة ٢٦٠ هـ - ٨٧٣ م) وأبا محمد حسن الهمذانى (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ — ٩٤٦ م) .

وما ذهب إليه صاعد يؤيد دعوى الشعوبية فى أن طبيعة العرب لا تسمح بالتفلسف سواء فى الجاهلية أو بعد الاسلام ، حتى أنه ليعد اشتهار الكندى بالفلسفة ـ وهو عربى ـ من قبيل الصدفة البحتة .

ونجد الجاحظ — رغم إشادته بفصاحة العرب وشعرهم — يعقد مقارنة بينهم وبين غيرهم من الأمم فيقول : « أن الهند لهم معان مدونة ، وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا الى عالم موصوف ، وإنما هى كتب

---

(1) العقد الفريد جـ ٢ ص ٨٦ .

(2) طبقات الأمم : لصاعد الأندلسى .

متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ، ولليونان فلسفة ومنطق ، وفى الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس ، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكر ودراسة الكتب وحكاية الثانى علم الأول ، وزيادة الثالث فى علم الثانى ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم ، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام (١) » .

ومعنى هذا أن الجاحظ يرى أن العرب ليس فى مقدورهم أن يتفلسفوا لأن الفلسفة إنتاج عقلى يحتاج إلى إمعان الفكر ، ولهذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج إلى بديهة حاضرة كعلوم اللسان وفنون القول من نثر وشعر .

ولا شك أن هذا المسلك يدخل الجاحظ فى دائرة المنصريين الذين يصنفون عقليات الشعوب حسب أجناسها .

فإذا انتقلنا إلى آراء طائفة القائلين بقدرة العرب على التفلسف فإننا نجد من بينهم الشهرستانى صاحب الملل والنحل الذى يشير إلى وجود نوع أولى من الحكمة عند العرب فى الجاهلية ، يتمثل فى الحكم القصيرة والأمثال المركزة . ويعقد الشهرستانى مقارنة بين العرب والهنود ويقرر أن هذين الشعبين يتشابهان فى ميل كل منهما الى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات ، وإذن فالعرب مثلهم كمثل الهنود فى استطاعتهم أن يتفلسفوا وهو يقول :

« ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات (٢) » .

ويقول فى موضع آخر : « إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد

---

(١) البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٥ .

(٢) الملل والنحل ص ٢٥٣ .

وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية(١) » .

ومعنى هذا أن العرب كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجردات ، أى إلى تناول موضوعات الفلسفة وقضاياها .

وإذا كان الشهرستانى قد جعل العرب على قدم المساواة مع الهنود فى القدرة على التفلسف والنظر العقلى المجرد فان مؤرخاً آخر هو **تقى الدين احمد بن على المقريزى** صاحب « الخطط » يرى أن للعرب قدرة على التفلسف كغيرهم من الأمم ولكن بدرجة أقل ، يقول : « واسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهنود والبراهمة ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة أصلا ، ويطلق على العرب بوجه أنقص وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية ويقرون بالنبوات ، وهم أضعف الناس فى العلوم(٢) » .

ونتهى من استعراضنا لآراء الإسلاميين (٣) حول حقيقة هذا التراث العقلى الإسلامى بايراد رأى ابن خلدون فى هذه المشكلة .

لم يذهب ابن خلدون إلى تصنيف الشعوب إلى أجناس لها طبائع خاصة ، بل أدخل تأثير الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية فى تكوين عقلية الشعوب وطبائعها ، فتعليم العلم — كما يقول — يتعلق بالكلام عن الصنائع التى تكثر فى الحضر وتزداد مع الحضارة والعمران وتقل فى حالة البداوة(٤) .

وهو يقسم العلوم التى يخوض فيها البشر إلى قسمين : عقلية ونقلية والعلوم العقلية مثل المنطق والفيزيقا والميتافيزيقا والتعاليم ، يقف عليها

---

(١) الملل والنحل ص ٣ .
(٢) الخطط ج ٤ ص ١٦٣ .
(٣) نقصد المؤرخين الإسلاميين المعاصرين لنشأة الفلسفة الإسلامية وازدهارها فى العصر العباسى .
(٤) المقدمة ص ٣٧٩ .

الانسان بطبيعة فكره ، لا فرق بين عربي وعجمى بصددها إلا من حيث الظروف الزمانية والمكانية التى ينشأ كل منهما فيها[1] .

وهذا يعنى أن فى مقدور كل انسان أن يتفلسف ، إذ أن الفلسفة ليست خاصة بشعب أو بجنس معين ، ولكنها من جملة الصنائع التى يحذقها أهـــل الحضارة والعمران ، ولهذا لم تكن للعرب فلسفة فى جاهليتهم ، إذ لم تترتب لديهم ملكات خاصة بهذا الصدد وهم على حال البداوة ، ولما تحضروا إبان الحكم العباسى مالوا إلى شئون الملك والرياسة وتركوا العلم للأعاجم ، ولذلك فان أكثر حملة العلم من العجم أو ممن تتلمذوا عليهم[2] ، وليس ذلك لعلة كامنة فى طباع العرب وإنما يرجع ذلك إلى أن العجم بدأوا حضارتهم قبل العرب .

وقد برع فلاسفة الاسلام فى تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيرا من آراء المعلم الأول[3] .

آراء الاسلاميين المحدثين فى اصالة الفلسفة الاسلامية :

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التى ترى فى الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقاً متمايزاً من أنماط الفكر الانسانى . وهؤلاء أيضاً فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الاسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية ، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث ،

---

(١) المقدمة ص ٤١٧ .

(٢) المقدمة ص ٤٩٩ .

(٣) المقدمة ص ٤١٩ .

علم إسلامى أصيـــل هو علم أصول الفقه[1] الذى ظهرت فى رحابه المذاهب الـكلامية ، وجاءت الفلسفة اليونانية لـكى تجد أرضاً خصبة وعقلية فلسية اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفى من خلال النظر فى مسائل الفقه وأقضيته وقياساته ، فلم يـكن تيار الفلسفة اليونانية — على هـذا النحو — سوى رافد اندفع ليلتقى مع المجرى الـكبير بدافع من حتمية التأثير الثقافى المتبادل كنتيجـة للتجاور المكانى والتماس الحضارى فى هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليونانى مستعرضين قضاياه باسلوب منهج المقارنة لا باسلوب المتعلم ، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفلسف منه ، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء .

ولـكن هذا الرأى كان له خصوم من المستشرقين - حتى قبل أن يذيعه صاحبه - فقد ذهب المستشرق فون كريمر إلى أن نظرية القياس الفقهية التى طبقها فقهاء المسلمون كابن حنبل والشافعى وابن تيمية وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودى وأن لفظ (القياس) موجود فى اللغة العبرية .

وقد حبذ هذا الرأى ودافـــع عنه المستشرق برنشفج أستاذ الدراسات الإسلاميـة فى السربون ، وكان لى حظ الاستماع إلى مقالته هذه — فى أيام الطلب بهـذه الجامعة — فاظهرت ضعف هـذا المأخـذ استناداً إلى ما انتهت اليه الدراسات التاريخية حول أصول اللغات : فاللغتان العربيـــة والعبرية ترجعان إلى أصل واحـد ، فهما من مجموعة اللغات السامية ، وما دام الاستمداد اللغوى واحداً فلا مشاحة إذن فى وجود لفظ واحـد فى لغتين

---

(١) أذاع هذا الرأى الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) القاهرة ١٩٤٤ .

متفرعتين على أصل واحد ، وبالتالى لا وجه القول باستمداد احدى اللغتين من الأخرى . ويبقى إذن أن لفظ (قياس) أصيل فى (العربية) كما هو أصيل فى (العبرية) وبذلك تسقط دعوى فون كريمر وخلفه برلشفج !

أما الرأى الثانى المنكر لاصالة القياس الفقهى عند المسلمين فهو رأى المستشرق جولد زيهر . إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيراً من الأحكام الفقهية التى كانت تصدرها المحاكم الرومانية فى بيروت قبل الفتح الإسلامى وأن الفقيه الأوزاعى هو خير دليل على هذا التأثير ومن ثم فان نظرية القياس الفقهى قد وفدت على المسلمين من فقهاء الرومان . والرأى كما نرى ضعيف لا يحتاج إلى طول محاجة ، فأولا لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعى تثبت صحة هذا الرأى ، بل أن النصوص المتفرقة التى نسبت إلى الأوزاعى تنم عن اتجاه مالكى واضح .

وثانيا : ما يقطع به التطور المحقق فى دراسات القرآن والسنة وكيف أنها نشأت وليدة ، تدرج خطوة بعد أخرى فى مدارج الكمال حتى تم نضجها بمعزل عن المؤثرات الخارجية . فلقد خيف على الاسلام ابان ظهوره من رواسب الثقافات الوثنية ، وكذلك من تعقيدات الكتابيين وبجافاتهم للفطرة الإسلامية ، فلم يكن القضاة وولاة الامصار الإسلامية فى صدر الإسلام يحبذون الاستناد فى الفصل فى الدعاوى إلى غير الكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنهما .

على أننا وإن كنا ندافع فى هذا الموقف بالذات عن الرأى القائل باصالة الفلسفة الإسلامية فى مواجهة المنكرين لها ، إلا أننا قد لا نقبل بعض النتائج التى ينتهى اليها القائلون به .

وهذا التحفظ يفضى بنا إلى الكلام عن موقف الفريق الثانى من الطائفة

الثانية ، وعلى هذا الرأى جمهرة الباحثين المعاصرين فى الفلسفة الاسلامية على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، ويتخلص هذا الموقف فى أن المسلمين قد تدرجوا فى طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر ، فأقبلوا فى صدر الاسلام على علوم القرآن والسنة، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها فى مواجهة الخصوم ، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجى إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا فى كل هذا مبلغ الكمال والنضج ، ثم طلبوا فى هذا الطور من حياتهم - فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة الا فى فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفى . ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الاسلامى إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة.

الخلاصة :

ونخلص من المناقشات التى أوردناها حول مشكلة الفلسفة الاسلامية وقدرة العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى مايلى :

اولا : أن دعوى التمييز العنصرى لاتستقيم مع المنطق ، ولا تستند إلى أى أساس علمى ، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والطبيعة ، ثم إن الصفات التى يلحقها هؤلاء المتعصبون بالعرب انما تنطبق على العرب فى جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية ، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور، والشعب اليونانى من بينها . ولما تحضر العرب فى العصر العباسى كانت لهم مشاركة فعلية فى الحركة العلمية ، وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة

وتدبير شئون الدولة . فليس للطبع أو العنصر أثر فى هذا الاتجاه .

ثانيا : أن المسلمين انتجوا فلسفة خاصة بهم ، جديرة بأن تسمى فلسفة اسلامية أسهم فيها مفكروا الاسلام من الشعوب الاسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان .

ثالثا : انه على الرغم من أصالة الفلسفة الاسلاميـــة ، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الاسلامية ووصلت إلى المستوى الذى تستطيع أن تنتج فيه فلسفة ، إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الاطلاع على الأنظار العقلية للأمم الأخرى التى سبقتهم فى هـذا المجال ، فنقلت إليهم فلسفة اليونان ، والفرس ، والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية ، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك فى مؤلفاتهم .

كيف انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين

يتعين علينا إذن أن نجلو الصورة التى انتهى بها تراث اليونان إلى المسلمين :
نحن نعرف أن المدارس فى العصر الهلينى ـ بعد أرسطو ـ عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها ، بل ونسبت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الكبيرين وحاكت حولها وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتا من القصص والأساطير الخرافيـة ، ونجد صورة لذلك كله فى كتاب ديوجين اللائرسى عن « حياة الفلاسفة وآرائهم » ، وفى مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه ، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تلفيقية واضحة نجد اكتمالها فى صورة « مذهب » عند أفلوطين السكندرى ثم نجد مدرسة أفلوطين تتفرع إلى مدرستين ،

واحدة فى أثينا بزعامة أبرقلس ، والثانية فى الشام بزعامة يامبليخوس . وتواجه المدرسة الأولى نهايتها فى أثينا على يد جيستنيان عى أوائل القرن السادس الميلادى فيفر فلاسفتها إلى جنديسابور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يعكفون على نقل التراث اليونانى الى اللغة الفارسية .

أما الفرع الثانى فيستمر فلاسفته فى إكال سلسلة الأفلاطونية المحدثة بعد أن اعتنقوا المسيحية، واختص السريان منهم بنقل التراث اليونانى إلى السريانية[1]. وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال أنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفزه فيه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية ، أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشكلة خلق القرآن ـ لم يجد المأمون [2] حوله غير السريان وفى جملتهم حنين بن اسحق وابنه اسحق وقسطا بن لوقا البعلبكى وغيرهم ممن حذقوا اليونانية والسرياتية والعربية ، فكان النقل أولا من السريانية إلى العربية ثم اتجه النقلة بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية الى العربية مباشرة . ولكن هذه الحركة لم تتجه فى غالب الأمر الى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكتبات القسطنطينية تضن بها على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكنوز التى لا يحق لغير البيزنطيين وعلمائهم الاحتفاظ بها ، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت الى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية الى غرب أوربا اثر اقتحام محمد الفاتح لها .

---

(١) راجع أوليرى « الفكر العربى ومكانته فى التاريخ » ترجمة الدكتور تمام حسان راجع أيضا مقال « من الإسكندرية الى بغداد » فى مجموعة (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) لماكس ماريرهوف ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٢) راجع طبقات الأمم لصاعد الأندلسى .

والذى يعنينا من هذا الأمر أن النقلة من السريان اقتصرت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهلينى بما تضمنته من تلفيقات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع فى الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعاقت التطور الطبيعى للعقل الإسلامى بل وحبست انطلاقه الى حين .

— مشكلة الكتب المنحولة :

ونشير بالذات — فى هذا الصدد — الى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية ، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح فى الخير المحض (١) ، فكتاب الربوبية المعروف باسم أثولوجيا أرسطو طاليس قد نسب خطأ لأرسطو وهو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين(٢) جمعها مؤلف سريانى مجهول ، وقد ترجمه الى العربية عبد الملك بن ناعمه الحمصى المتوفى ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندى ، ونجد فى هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديثة ممزوجا بتعاليم الاسكندر الافروديسى ، وقد تلقاه المسلمون على أنه لارسطو . ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلوطين بالاضافة الى مذاهب الشراح من أمثال فورفوريوس وثامسطيوس وأمونيوس وسمبليقوس والاسكندر الافروديسى ونشأت

---

(١) فيما يختص بالكتب المنحولة : راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور و « أصول الفلسفة الاشراقية » للمؤلف .

(٢) راجع بول كراوس « أفلوطين عند العرب » المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ — وقد نشر عبد الرحمن بدوى تفسير كتاب أثولوجيا لابن سيناء فى « أرسطو عند العرب » ثم نشر نص أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونيسة المحدثة عند العرب . وكان المرحوم بول كراوس قد قام بدراسة كتاب (أثولوجيا) وقارنه بنص التاسوعات وقد وجدت تعليقاته المستفيضة على نسخة (أثولوجيا) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسينون فى مكتبته بباريس ، ولم تتح لبول كراوس الفرصة لنشر هذه التعليقات القيمة .

مشائية اسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد استحكمت الأزمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاد الذهن هو أبو نصر الفارابي فنراه في كتاب « الجمع بين رأى الحكيين أفلاطون وأرسطو » يورد آراء لأرسطو تعارض آراء أخرى له،ثم يحاول التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة زعما منه بأنه لايعقل أن فيلسوفا كبيرا كأرسطو يناقض نفسه ، والحقيقة أن الفارابي كان يقارن بين نصوص تلقاها من كتاب الحروف (الميتافيزيقا) لأرسطو ونصوص أخرى تلقاها من كتاب أثولوجيا ، والأولى نصوص حقيقية لأرسطو أما الثانية فهي ليست له ، ولم يكن الفارابي على علم بذلك ، فأخذ يحتال في تعسف للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة ، ثم أنه كذلك يقرأ لأرسطو نقدا شديدا موجها لنظرية أفلاطون في المثل ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية في أثولوجيا المزعوم فيحتال للتوفيق بين الرأيين على ماينهما من خلاف شديد .

على أن ابن سيناء تنبه إلى مشكلة كتاب « أثولوجيا » فقال في نص حاسم في رسالته إلى الكيا أبي جعفر ، « على مافي أثولوجيا من المطعن » وهذه العبارة ـ ولو أنها تعبر عن الشك العميق في نسبة هذا الكتاب لأرسطو ـ إلا أن التيار القوى الذى خلفه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد في مصير المشائية الاسلامية بالصورة التي رسخت بها في أذهان المسلمين ، وحتى ابن سيناء نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المشائين الاسلاميين فلخص لهم مبادئهم في « الشفاء » وفي « النجاة » وفي أجزاء من « الاشارات » على عدم إستحسانه لمذهبهم . فهذه كانت فلسفة العصر ومذهب صفوة المثقفين الاسلاميين آنذاك .

وفى هذا الجو الملىء بالمتناقضات لم يستطع العقل الاسلامى أن يبرز جوهرة الخلاق فى ميدان الفلسفة نقيا خالصا فقد تعثر فى مواطىء هـذا الخليط المعوق للانطلاق الفكرى وبذل جهوداً ضخما فى محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من أساره على يد المدرسة الاشراقية أو الأفلاطونية الاسلاميه ثم على يد ابن رشد وكان أن انتقل هذا التراث كله إلى العالم العربى عن طريق الترجمة فظهرت فى أوربا مدارس تتعصب لابن سيناء وأخرى تشايع ابن رشـد واستمر تأثير فلسفة المسلمين فى أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكارت [1] وليبنتز وغيرهما .

أثر الفلسفة اليونانية فى اعاقة انطلاق الفكر الفلسفى عند المسلمين :

على أننا لا يمكن بحال أن نسلم بالرأى القائل بأن جهود فلاسفة الاسلام اقتصرت على فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب . فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين اتجاهات فلسفية اسلامية تتضمن أبحاثا مبتكرة فى المنطق [2] وفى الالهيات وخصوصا فى مشكلة الألوهية وأدلة اثبات وجود الله وصفاته وأفعاله . وعلاقة الله بالعالم ومصير الانسان وأفعاله . وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة فى الميدان الطبيعى والفلكى . وهذه مسائل كانت تدخل فى دائرة البحث الفلسفى فى العصر القديم .

التيار الأفلاطونى فى الفلسفة الاسلامية

« منهج جديد »

وإذا كانت جمهرة المؤرخين للفلسفة الاسلامية يتفقون على أن فلاسفة الاسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأى أساسا وموجها لأى بحث فى هـذا الميدان ، فاننا بعد أبحاث فى مدى

(١) راجع للمؤلف « بين الغزالى وديكارت » بحث مقارن فى مجلة الشرق الجديد سنة ١٩٤٦

(٢) راجع كتاب (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام) الدكتور على سامى النشار .

عشرين عاما على وجه التقريب قد استطعنا أن ندحض هذا الرأى وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الاسلامية من خلال دراستنا لنصوص الفلاسفة أنفسهم وقد اتبعنا منهجا تاريخيا عريضا أثبتنا فيه ضحالة الرأى الذى ساقه المؤرخون والذى يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذى وجهه اليها الغزالى .

وكانت نقطة البداية فى منهجنا بعض النصوص الاشراقية التى تذكر أن رئيس الاشراقيين هو أفلاطون وأن أتباع الاشراقية هم الأفلاطونيون (١) وكان علينا أن نعود إلى المنابع الأولى للفكر الأفلاطونى . وقد اتضح لنا أن نظرية المثل الأفلاطونية قد اتخذت طابعا رياضيا فى المحاضرات الشفوية للأكاديمية واعتبرت الأعداد العشرة مثلا رئيسية فى أعلى مرتبة فى عالم المثل، وفوقها الواحد . وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الاسكندر الأفروديسى واعتباره العقل الفعال عقلا كونيا قائما بذاته وخارجا عن النفس الانسانية ، ثم أحدثت الأفلاطونية المحدثة أثرها فى أحكام الصلة بين المثل الرياضية العشرة العليا وبين المثل الرياضية المتوسطة فكان أن ظهرت نظرية الصدور عند أفلوطين وتلقاها المسلمون تحت إسم نظرية « الفيض » أو نظرية « العقول العشرة » التى نجد صورة لها فى فصل من كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وليست العقول العشرة الكونية سوى الاعداد الطولية المثالية عند أفلاطون ، وقد أشار اليها ابن سينا اشارات موجزة فى القسم الرياضى من كتاب « الشفاء » .

على أن هذا التيار الافلاطونى كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة ، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار فى صراحة إلى سخف آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس واتجه إلى « الحكمة المشرقية » وخصوصا من الجزء الأخير من « الاشارات » المسمى « مقامات

---

(١) راجع كتاب « حكمة الاشراق» للسهروردى وكتاب « المثل العقلية الأفلاطونية » لمؤلف مجهول — وكتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازى — ورسالة « فى المثل المعلقة » لقصاب باشى زاده .

العارفين ، وكذلك في رسائله الصغرى وهي التي تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيق أي عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائي المعروف ، فليست العقول العشرة بوضعها المعروف أساسا صريحا للحكم بالأفلاطونية التيار المشائي المزعوم إذ كان يجب أن تنتي من الآثار المشائية لكي تعود إلى أصلها فيحظيرة المذهب الأفلاطوني وكان على أبي البركات البغدادي أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائي في نقده للنظرية في كتابه « المعتبر » إذ هو يتساءل عن مصدر هذه النظرية هل هو وحي أم أنه تسليم أعمى بأمر غيرمعقول ؟وفي خلال هذا التساؤل نجده يفصح عن حقيقة موقفه الأفلاطوني . وقد كان على المدرسة الاشراقية أن تكمل الدور الذي بدأه ابن سينا وأسهم أبو البركات في تحقيق سيره إلى الغاية المنشودة وهي عودة مذهب أفلاطون إلى الظهور في صورة متكاملة مضافا إليها رواسب كان لابد من وجودها كنتيجة لتفاعل التيارات الفكرية المختلفة مع المذهب خلال هذه الحقبة الطويلة منذ ظهور المذهب عند أفلاطون إلى إحيائه عند أتباع السهروردي الاشراقي، وقد اعتقد المؤرخون ـ عن غير حق ـ أن مذهب ابن سينا الرسمي ظل معروفا في العالم الاسلامي وعلى الأخص في ايران إلى القرن التاسع عشر الميلادي ، ولكن الواقع أن الاشراقية هي التي احتلت مكان الصدارة في الفكر الاسلامي إلى وقت متأخر وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع ، وكان بعض الاشراقيين يشرحون ابن سينا ويعلقون على نصوصه بآرائهم الاشراقية كنصير الدين الطوسي وغيره ، وقد وصلت الاشراقية أي الأفلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطوني الكبير صدر الدين الشيرازي صاحب كتاب «الأسفار الأربعة» ، وكانت مدرسته هي التي استمرت في ايران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي [1] .

---

(١) راجع جوبينو ، الفلسفة والدين في آسيا الوسطى .

على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطونى طريقه إلى الظهور ، كذلك أخذ أرسطو الحقيقى طريقه إلى الظهور عند ابن رشد فى الأندلس مع بعض تأويلات اقتضتها ظروف التطور الزمنى للمذهب الأرسطى .

خاتمة :

هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفى عند المسلمين أشرنا فيها إلى أهمية إعادة البحث فى هذا التراث على أساس منهج جديد ، وحسبنا أن نؤكد ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقى على ضوء ما أوجزنا من آراء حتى يمكن متابعة التراث الفلسفى فى سيره بعد ابن سينا واستمراره إلى مشارف العصر الحديث .

مجهودات الباحثين فى ميدان الفلسفة الإسلامية

ويجدر بنا قبل أن نستعرض بعض المواقف الأساسية لفلاسفة الإسلام أن نشير إلى المجهودات العلمية لطائفة من الباحثين الممتازين فى هذا الحقل الإسلامى العام .

أ) المقدمات :

فمن حيث الدراسة المدخلية لهذا الفكر نجد كتاب « التمهيد » للشيخ مصطفى عبد الرازق فى أعلى مرتبة بين هذه البحوث ، وكذلك كتاب الدكتور ابراهيم بيومى مدكور « فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه » . ومن بين كتب المستشرقين نجد كتاب جوتييه الذى ترجمه الدكتور يوسف موسى باسم « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » وكتاب مونك « أمشاج من الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية » . ومقال المستشرق والزر عن الفكر الاسلامى ، ثم مجموعة الدراسات القيمة لكبار المستشرقين التى ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوى

بعنوان « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » وأخيرا كتاب أوليرى عن « الفكر العربى ومكانته فى التاريخ » وقد نقله إلى العربية تمام حسان .

ب) الكندى :

أما عن الكندى فقد خصص الشيخ مصطفى عبد الرازق كتيبا مفيدا لدراسة هذا الفيلسوف بقدر ما كانت تسمح به النصوص المعروفة فى ذلك الوقت ، وهو كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » القاهرة ١٩٤٥ وأخرج الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » ـ القاهرة ١٩٤٨ . وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه ، ثم عكف الدكتور عبد الهادى أبو ريدة بعد ذلك على دراسة آثار الكندى الفلسفية فنشر بعض رسائله فى مؤلفين أولهما سنة ١٩٥٠ والثانى سنة ١٩٥٣ ، وقد قدم الدكتور أبو ريدة لتحقيقه النصى بدراسات مستفيضة عن مذهب الكندى الفلسفى .

ج) الفارابى :

وقد اهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة آثار الفارابى الفلسفية نذكر من بينهم ديتريشى وشنيشنيدر ، وكاردفو ، غير أن كتاب الدكتور ابراهيم مدكور عن « الفارابى » يعد بحق أول بحث كامل عن فلسفة الفارابى .

La place d'al - Farabi dans l'école philosophique musulmane

وقد ظهرت دراسات أخرى للأب الياس فرح « الفارابى ١٩٣٧ » ولعباس محمود « الفارابى » عن لجنة دائرة المعارف الإسلامية .

وقام فريق من المتخصصين بنشر نصوص الفارابى محققة تحقيقا علميا فأخرج الأب بويج « رسالة فى العقل » بيروت سنة ١٩٣٨ ، وصدرت طبعة ثانية محققة

«لآراء أهل المدينة الفاضلة» فى القاهرة سنة ١٩٤٨، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع «إحصاء العلوم» مع مقدمة مستفيضة.

هذا ويعكف الباحثون فى معهد فاربورج بلندن على دراسة نصوص الفارابى ضمن المجموعة الافلاطونية، وقد أصدر المستشرق فرانشسكو جبريلى نشرتين عن الفارابى. هذا بالإضافة الى بعض رسائل الفارابى التى أصدرها مؤخرا الدكتور محسن مهدى بجامعة هارفارد وهى تنطوى على مجهود علمى واضح.

د ـ ابن سينا :

أما ابن سينا فقد حظى بأكبر نصيب فى ميدان الدراسات الفلسفية فحسبنا أن نشير إلى الثبت التاريخى الهام الذى أصدرته لجنة الاحتفال بالعيد الألفى لابن سينا تحت إشراف الأب قنواتى (١) فهو يشير الى مؤلفات ابن سينا وإلى معظم الدراسات المتعلقة بها، على أنه يجب الإشارة بصفة خاصة إلى المجهود الممتاز الذى بذلته السيدة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس فقد عكفت على دراسة مذهب ابن سينا خلال حقبة طويلة من حياتها ونذكر من بين مؤلفاتها :

- La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina Paris, 1933.
- La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale Paris, 1944.
- Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938.

ـ ترجمة كتاب الاشارات إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات مستفيضة ومنتخبات من شرحى الطوسى والرازى ـ على نفقة اليونسكو سنة ١٩٥١ بعنوان :

Livre des Directives et Remarques

---

(١) مؤلفات ابن سيناء «صدر عن جامعة الدول العربية» وضعه الاب جورج شحاته قنواتى سنة ١٩٥٠ راجع كذلك الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لابن سينا ـ بغداد سنة ١٩٥٢ ـ .

وكذلك يجدر بنا الاشارة الى البحث الممتاز الذى أصدره الدكتور جميل صليبا عن ابن سينا وهو يؤكد فيه حقيقة مذهب ابن سينا الأفلاطونى الأمر الذى لم ينتبه اليه غالبية مؤرخى الفلسفة السينوية :

Saliba (J) Etude Sur la Métaphysique d'Avicenne Paris, 1972.

وكذلك نشير الى بحث الأستاذ لويس جارديه عن « الفلسفة الدينية عند ابن سينا » .

هـ ـ الغـزالى :

وإذا كنا قد أشرنا فى إيجاز شديد الى أبى حامد الغزالى فى مقدمتنا ، فإن ذلك يرجع الى أن الغزالى لم يكن فيلسوفا كالفارابى وابن سينا بل كان ملخصا لآراء الفلاسفة . وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦١ ثبتا ممتازا عن الغزالى وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبى حامد .

و ـ ابو البركات البغدادى :

أما عن أبى البركات البغدادى فقد نشر سليمان الندوى كتابه « المعتبر » فى ثلاثة أجـــزاء وأخرج مؤلف هـذه السطور أول دراسـة عن مذهب أبى البركات : .

« نقد أبى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا » .

مجلة كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ـ المجلد الثانى عشر سنة ١٩٥٨

ز ـ المدرسة الاشراقية :

ننتقل بعد هـذا إلى الـكلام عن الدراسات التى تمت حول المدرســـة الاشراقيـة فقد نشر المستشرق هـنرى كوربان بعض رسائل السهروردى

الإشراق ، وكذلك نشر أجزاء من كتاب « المطارحات » وكتاب « التلويحات » مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية ، ثم نشر كتاب « حكمة الإشراق » ورسالة « الغربة الغربية » وقدم لهما ببحث واف ، على أن كوربان يرجع المذهب الاشراقى إلى أصول فارسية قديمة ، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نعارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليونانى الأفلاطونى لمذهب الإشراق وذلك فى رسالة لنيل دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون وكان عنوانها « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية » وقد أجيز هذا البحث واعتبر الاتجاه الذى يدافع عنه اتجاها صحيحا ومقبولا لدى الباحثين فى التراث الإسلامى فى الغرب .

وصدر أيضا لكاتب هذه السطور كتاب « أصول الفلسفة الاشراقية » وكتاب « هياكل النور » وسينشر قريبا كتاب « اللمحات فى الحقائق » ويتلوه « الألواح العمادية » للسهروردى ، وهذه مساهمة متواضعة فى هذا الحقل البكر فى ميدان الدراسات الفلسفية الاسلامية .

ويهمنا بعد هذا أن نشير الى الدراسات القيمة التى صدرت لطائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الاشراقية كابن سبعين وابن الطفيل .

ح ـ ابن رشد :

يبقى إذن أن نشير الى الأبحاث التى صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن « ابن رشد » وكذلك كتاب عباس محمود العقاد عنه ونشرات مؤلفاته للأب بويج والاهوانى وقد سبقت هذه النشرات أبحاث المستشرقين جوتييه ورينان وكارادفو .

ط ـ أبحاث جامعة :

وثمت مؤلفات جامعة للتراث الفلسفى عند المسلمين مثل :

ـ **تاريخ الفلسفة فى الاسلام** : تأليف دى بور وترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .

ـ **تاريخ الفلسفة العربية** : (فى جزئين) تأليف حنا الفاخورى وخليل الجر

ـ **تاريخ الفلسفة الاسلامية** : تأليف هنرى كوربان وترجمة نصر مروة وحسن قبيسى .

ـ **من افلاطون الى ابن سينا** : تأليف الدكتور جميل صليبا .

ـ **الجانب الالهى فى الفكر الاسلامى** : تأليف الدكتور محمد البهى .

ـ **تاريخ الفكر الاندلسى** : تأليف أميل جنثالث بالنثيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس .

– **Carra** de Vaux : Les Penseurs de l'Islam.

– Munk, Mélange de Philosophie juive et arabe, Paris 1869.

– Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe Médièvale des origines à Averroès, trad., par Roland Huart, Payot, Paris 1947.

الفصل الأول

الحياة العقليـة عند العرب

قبيـــل ظهـور الاســلام

لم يـكن ظهور الاسلام فى الجزيرة العربية أو نزول الوحى أمراً مفاجئاً مقطوع الصلة بحياة العرب فى الجاهلية ، وبمعتقداتهم وأفـكارهم ، بل لقد كانت هناك مقدمات مهدت لظهور الدين الجديد وهيأت النفوس لاستقباله . فقد كان العرب قد انتهوا إلى حال شديد من الفساد والضلال . . الأمر الذى دفع بفريق منهم إلى محاولة الهروب من هذا المجتمع الوالغ فى الشر والبحث عن معتقد أو دين آخر من الأديان التى كانت منتشرة بين العرب الى جوار عبادة الأوثان أى دين الشرك .

وقد أحصى القرآن هذه الأديان فذكر منها دين اليهود والصابئة والنصارى والمجوس ثم المشركين .

يقول الله عز وجل « إن الذين آمنوا والذين هادوا ، والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شىء شهيد » (١) .

أما اليهودية فقد استقرت فى الجزيرة بعد هجرة اليهود من فلسطين فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد ، وتجمع هؤلاء الوافدون فى يثرب وفدك وخيبر ووادى القرى فى قبائل بنى كنانة وبنى الحارث بن كعب وكندة .

---

(١) سورة الحج الآية رقم ١٧

وانتشرت **المسيحية** فى شبه الجزيرة عن طريق التجارة والتبشير ، واعتنق العرب النصرانية على تخوم الشـام وفى نجران باليمن ، وازدادت انتشاراً بعـد غزو أبرهة الحبشى لليمن حيث أقام فى صنعاء كنيسة كبرى أراد أن يتجه إليها العرب بدلا من الكعبة ، بل لقد أراد أن يهدم البيت العتيق بمكة - على ما نعرف - فكان أن أصيب بهزيمة منكرة فى عام الفيل ، على ما ورد فى القرآن الـكريم .

وانتشرت المسيحية كذلك فى ربيعة وبعض بطون قضاعة ، وكان من العرب أيضا **صـابئة** عبدوا الـكواكب وآمنوا بإله واحد (١) اتخذوا اليه وسائط روحانية . ويبدو أن الصابئة القديمة كانت أكثر اقترابا مما عرف فى العصر القديم بالغنوصية أو بالعرفانية فهؤلاء هم الذين اتخذوا الوسائط الروحية سلما إلى الله وطريقا للتطهر الروحى .

أما **الصابئة** التى تطورت وظهرت عند العرب قبيل ظهور الاسلام فقد ابتعدت عن تعاليم الصابئة القديمة ، واتخذت من الـكواكب المحسوبة وسائط لها إلى الله ، بل لقد توجهت إليها مباشرة بالعبادة والتقديس (٢) وعرف العرب أيضا ثنوية المجوس القائلين بإلهين إله للخير وإله للشر أو النور والظلام ومنهم: **المانوية** : القائلة بأن الشر يرجع إلى امتزاج هذين المبدأيين ومنهم كذلك **المزدكية** أتباع مزدك بن فاتك كما سنرى تفصيلا فيما بعد .

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستانى — تخريج محمد بدران — القسم الأول « الطبعة الثانية » ص ٢١٠

(٢) راجع المسعودى مروج الذهب . وكذلك مقال هنرى كوربان عن الصابئة فى الـكتاب السنوى Eranos ١٩٥٣ زيوريخ — وأيضا كتاب Mrs Drower عن (صابئة العراق وإيران) .

اما المشركون : من العرب فقد عبدوا الأصنام وأنكروا البعث والنشور وجحدوا ارسال الرسل وقال قائلهم :

« حياة ثم موت ثم نشر حديث خرافة يا أم عمرو »[1] . ومنهم من قال بالطبع المحيي والدهر المفنى كما ورد فى التنزيل « ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » . (س . الجاثية آية ٢٤) .

وكان صنف من العرب يعبد الجن والملائكة لتشفع لهم عند الله ويزعمون أنهم بنات الله (س . النحل آية ٥٧ — الزخرف آية ١٨) .

وعلى العموم فقد كانت عبادة الأوثان هى الدين الشائع عند دهماء العرب وعامتهم فى الجاهلية وإن كان المستنيرون منهم يقولون بأن الأصنام هى شفعاؤهم عند الله كما جاء فى الذكر الحكيم قولهم « وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » (س . الزمر آية ٣) .

وإذا كان فريق من عقلاء العرب وخاصتهم قد أحس بالفراغ الدينى والعقائدى قبل ظهور الاسلام وأخذ يتلمس طريقه إلى الطمأنينة الروحية فى المسيحية أو اليهودية بعيداً عن أديان الشرك الجاهلية . فإن أفراداً من هذا الفريق قد انتهوا ببصائرهم النفاذة إلى استشفاف مسار الدين الجديد تكلموا عن البعث والنشور والجزاء الأخروى وضرورة الايمان باله واحد خالق الكون . وهؤلاء هم طائفة الحنفاء .

والحنفاء : هم أفراد من العرب اتضح لهم أن قومهم ضلوا السبيل وانحرفوا عن دين أبيهم ابراهيم ، ومن ثم فقد هبوا لتبصير العرب بالحنفية الصحيحة . « ويقال أن أربعة منهم هم ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش بن رئاب وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل » .

---

(١) الشهرستانى — القسم الثانى ص ٢٤٤ (وما بعدها) .

اجتمع هؤلاء الأربعة فى مكة سراً فى يوم تجتمع فيه قريش لتحتفل بأصنامها حيث تنحر الذبائح ويعكف القوم على العبادة والطواف بالكعبة وتباحث هذا النفر فى دين قومهم واتفقوا على كتمان أمرهم ، حيث انتبوا إلى نبذ عبادة الأوثان بعد أن تبين لهم أن قومهم على ضلال وأنهم أخطأوا دين أبيهم ابراهيم ، وقالوا : « ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ، ولا يضر ولا ينفع ثم تفرقوا فى البلاد يلتمسون الحنيفية أى دين ابراهيم [1] .

ومهما يكن من صحة هذه الواقعة التى يوردها ابن هشام فى سيرته إلا أنها تشير فى مجملها إلى أن ثمة اتجاهاً إلى العودة إلى دين ابراهيم الصحيح أخذ ينمو وينتشر بين المستنيرين من عرب الجاهلية ، بل لقد تنبأ بعضهم مثل ورقة بن نوفل بقرب ظهور نبى جديد يعيد إلى الحنفية قوتها واصالتها ، على الرغم من أن ورقة قد التمس الايمان فى النصرانية بعد أن تعلم العبرية واتصل بأحبار اليهود وعرف دينهم .

وسار على منواله عثمان بن الحويرث فتنصر بعد أن هاجر إلى الروم وحسنت مكانته عند القيصر ، وكذلك فعل عبد الله بن جحش ابن رئاب الذى أسلم أولا ثم ما لبث أن تنصر عندما هاجر إلى الحبشة .

اما زيد بن عمرو بن نفيل : وهو ابن عم عمر بن الخطاب ، فقد فارق دين قومه واعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ماذبح باسمها ، ونهى عن أكل الميتة والدم وقتل الموؤودة ، وقال : « اعبد رب ابراهيم» وكان يطلب المعرفة الحقيقية بالكون ومبدعه ومصيره . ودعا إلى عمل الخير والتمسك بالفضيلة .

---

(١) سيرة ابن هشام ص ٢٣٧ .

ومن شعره . أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور (١)

ويقال انه هاجر من مكة طلبا لليقين فلقى عالما من اليهود فسأله عن اليهودية وحقيقتها فأسر اليه أنه لا يكون على هذا الدين حتى يأخذ بنصيبه من غضب الله أما عالم النصارى فانه ذكر له أنه لن يكون على دين النصارى حتى يأخذ بنصيبه من لعنة الله ولما كان زيد لا يريد لنفسه غضب الله أو لعنته فقد سألهما عن دين لا ينطوى على شىء من هذا ، فكان جواب كل منهما ، أنه دين الحنيفية أى دين ابراهيم ، فعاد راجعا الى قومه رافعا يده إلى السماء قائلا .

« اللهم أنى على دين ابراهيم » وخاطب قريش قائلا :

« يامعشر قريش والذى نفسى بيده ما أصبح منكم على دين ابراهيم غيرى » ولكن مقالته هذه أغضبت قريش ، فتصدى له الخطاب بن نفيل وأغرى به الشباب وحبسه فى مكة ، ولكنه مالبث أن فر هاربا ليجد لايمانه ملجأ آمنا عند أصحاب الأديان السماوية من اليهود والنصارى .

ومن الحنفاء امية بن أبي الصلت : الذى آمن بالحنيفية والتمس دين ابراهيم وقال بإله واحد هو رب العباد ، وشك فى الأوثان ، ولبس المسوح وتعبد وحرم الخمر ، وطمع فى النبوة . وشعره يلهج بذكر الرسل والأنبياء والجنة والنار والحشر والثواب والعقاب والملائكة وخلق السموات والأرض وهو القائل :

يا أيها الانسان اياك والردى فانك لا تخفى من الله خافيا

واياك لا تجعل مع الله غيره فان سبيل الرشد أصبح باديا

ومن قوله أيضا :

كل دين يوم القيامة عند الله الا دين الحنفية زور

(١) ولكن الشهرستانى ينسب هذا البيت لقصى بن كلاب : القسم الثانى ص ٢٥٦

ويذكر عنه أنه رفض الدخول فى الاسلام وعادى رسول الله فقال فيه النبي (ص) : « آمن شعره وكفر قلبه » .

ومن الحنفاء ابو قيس ابن ابى انس : كان من بنى النجار ، ترهب ولبس المسوح وامتنع عن عبادة الأوثان . وأوشك أن يتنصر ، ولكنه ظل على دين ابراهيم حتى ظهر الاسلام فوفد على الرسول فى المدينة وأسلم وحسن اسلامه .

أما خالد بن سنان العبسى : فقد ذكر عنه ابن قتيبة أنه كان على دين ابراهيم وأنه حينما وفدت ابنته ـ بعد وفاته ـ على رسول الله وسمعته يقرأ قل هو الله أحد . . . . قالت : كان أبي يقول ذا . فقال عنه الرسول ـ هذا نبي أضاعه قومه .

الحكماء :

وإذا كان الحنفاء قد التمسوا دينا تطمئن إليه قلوبهم . فإن فريقا آخر من العرب قد سلك مسلك العقل والحكمة وهم أصحاب الحكمة العملية والامثال القصيرة التى تعتبر خلاصة تجارب طويلة فى حياة قومهم .

وكان بعضهم على دراية بالطب ومعرفة بالنجوم ومواقيتها كما يذكر صاعد الأندلسى وكذلك كان البعض منهم ينتحل الشعر .

وهؤلاء هم حكام العرب أو حكامهم الذين كانوا يحكمون فيما يشجر من خصومات بين العرب . ويشير اليهم الشهرستانى بقوله : وحكام العرب شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات .

ومن أمثالهم : « فى بيته يؤتى الحكم . مقتل الرجل بين فكيه » ، أن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى .

وقد أورد الجاحظ فى البيان والتبيين طرفا من حكمهم وذكر طائفة من أسمائهم لقمان بن عاد ، ولقيم بن لقمان ومجاشع بن دارم وسليط بن كعب بن يربوع ولؤى بن غالب وقس بن ساعدة الأيادى وقصى بن كلاب وعامر بن الظرب العدوانى ولبيد بن ربيعة ورباب السبتى وبحيرا الراهب وعبد المطلب جد الرسول . . الخ .

ومنهم زهير بن أبى سلمى القائل .

فلا تكتمن الله مافى نفوسكم	ليخفى ، ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر ، فيوضع فى كتاب فيدخر	ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

ومنهم أيضا الحارث بن كلدة الثقفى : وابن النضر بن الحارث وهو طبيب العرب الذى طوف فى البلاد وتعلم الطب بفارس .

وكان أكثم بن صيفى بن رباح من حكام تميم عالما بالانساب ودعا إلى هجر عبادة الأوثان والتمسك بمحاسن الأخلاق ، وقد أدرك أوائل الاسلام .

ومنهم واحدة من النساء هى خصيلة بنت عامر بن الظرب العدوانى .

راى الحمس (١) :

وإذا كانت النزعات والاتجاهات السابقة تمثل نوعا من الثورة على الدين الجاهلى الوثنى وتسعى جاهدة للكشف عن مظان جديدة للايمان المطهر ، فاننا نجد تيارا روحيا حسا ينبثق من أعماق الوثنية الجاهلية

---

(١) راجع سيرة ابن هشام .

محاولا تعميق هذا الدين واحاطته بالقداسة وبالعاطفة المتأججة . فقد قيل أن نفرا من قريش ابتدعوا طريقة متزمتة تتميز بشدة العاطفة الدينية . والحماسة المشبوبة . فذهبوا فى دينهم مذهب التأله والزهد .

وقالوا : نحن (أى قريش) بنو ابراهيم ، وأهل الحرمة ، وولاة البيت وقطان مكة وساكنوها . . . . وليس ينبغى لنا أن نخرج من الحرمة ، ولا نعظم غيرها كما نعظمها نحن الحمس ، والحمس أهل الحرم .

والأحمس وجمعه حمس هو الذى يهب نفسه أو يهبه أهله للآلهة فينصرف إلى خدمتها . ولاشك أن هذا نوع من الرهبنة . وكانت الأمهات ينذرون أولادهن ليكونوا حمسا ، إذا كتب لهم الشفاء من أمراضهم .

وكان الحمس يمتنعون عن أكل الطعام الذى يحملونه معهم إلى الحرم ولايدخلون بيتا من شعر ، ولا يستظلون إلا فى بيوت من أدم ـ أى من جلد ـ إذا كانوا حرما ، وكذلك كانوا يتحرجون من المرور فى ظل أو الوقوف تحت سقف وهم حرم ولذلك صاروا يدخلون البيوت من أظهرها لئلا يظلهم ظلها . وقد حرم الاسلام هذه العادة فنزل فيهم القول « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ، ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها ، واتقوا الله لعلكم تفلحون [1] » .

وكان الحمس يطوفون حول الكعبة وهم عراة إن لم يجدوا ثيابهم الخاصة التى يتميزون بها وكانت نساء الحمس يطرحن ثيابهن ويضعن دروعا مفرجة عليهن .

وعلى الرغم أن الاسلام قد نهى عن اتباع هذه الطريقة وزم اتباعها،

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٨٩

إلا أن طابع الزهد والتقشف الذى تميزت به كان له تأثيره الكبير على حركة الزهد الاسلامية فى ابانها .

والخلاصة : أن شبه الجزيرة العربية كان يموج بتيارات روحية شتى تتلاقى كلها عند نقطة واحدة هى الشعور بالحاجة إلى عقيــــدة من السماء ترسى دعائم الايمان الصحيح وترسم طريق الهدى للتائهين فى بيداء الضلال .

وقد كانت هــذه النزعات المختلفة التى تجمعت وتلبدت سحبها قبيل ظهور الاسلام تشكل ارهاصا أو تمهيدا كان لابد منه لـكى تدرج رسالة الدين الجديد على أرض ممهدة تستجيب للدعوة وتمضى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات .



الفصل الثانى

الحياة العقلية عند العرب

بعد ظهور الاسلام

على الرغم من أن دراستنا للمجتمع العربى فى العهد الجاهلى قد تعطينا فكرة أولية عن حيـــاة العرب اثر ظهور الاسلام . إذ كنـا نؤمن بالتطور الرتيب للمجتمعات من البسيط إلى المعقد ، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الاسلام أحدث نوعاً من الانقلاب الفكرى والمادى فى حياة العرب فنشأت حضارة ليست جديدة كل الجدة ومع هذا فهى تختلف فى طابعها العام عما ألفه العرب فى جاهليتهم. وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد هو ظهور المجتمع الاسلامى وذيوع معنى (الأمة) الاسلامية بعد أطوار من الحياة القبلية التى استظلت بها المدن العربية الصغيرة فى نشأتها وتبع هذا بروز قيم الأفراد بعد أن كادت الفردية تمحى فى غمـار القبلية . وانتقت لذلك (أو كادت) النزعات العصبية « لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى . . كلكم لآدم وآدم من تراب » .

ومن الناحية الأخلاقية نجد القرآن ينبذ كثيراً مما تواضع عليه الجاهليون من معايير خلقية . فبعد أن كانت أسس الأحكام الخلقية تستند إلى آلهة وثنية أصبحت تسمو على ذلك وتتخذ لها من نصوص الكتاب المقدس سنداً ، هذا إلى استهجان القرآن لعادات العرب الذميمه كشرب الخمر والزنا ولعب الميسر ووأد البنات .

ومن الناحيـة الاقتصـــادية والتشريعيـة ألزم المسلمون بالزكاة ودفـــع

الضرائب واحترام الملكية الفردية كما منع الأخذ الشخصى بالثأر. وانتظم الأخذ بالثأر فى عداد سلطات الحكومة الإسلامية حيث جعلت لها الولاية على أموال المسلمين وأرواحهم وهذه نتيجة حتمية لتطور المجتمع العربى من القبيلة إلى الأمة.

على أن تواثب النزعات الجاهلية فى أفق الحياة العربية ظل فترة من الزمن فى الصدر الأول حيث لم تكن قد عمقت بعد جذور الثورة الجديدة . فثار نزاع بين الأمويين والهاشميين والقحطانيين والعدنانيين والمهاجرين والأنصار وامتنع المرتدون عن دفع الزكاة ونزع بعض أشراف العرب إلى الحياة الجاهلية . ولم تكن هذه النكسة غير رد فعل موقوت على اندفاع العرب فى شدة وتزمت نحو الدين الجديد الذى قام على رواسب جاهلية موغلة فى القدم ، فكان عليه أن يواجه معركة حاسمة مع هذه الرواسب .

وتناول المسلمون القرآن بالدراسة والتفسير وجعلوه دستورهم الدنيوى والأخروى . ولم يحظ كتاب من الكتب المقدسة بمثل ما حظى به القرآن من الدراسة واتصال البحث فنشأت علوم عربية واسلامية فى اللغة والبيان والبلاغة والمعانى والتفسير وصيغت أحكامه فى مقولات تشريعية فنشأ علم الفقه وتعددت فيه المذاهب وأثار أصحاب الملل والأديان الأخرى الشبهات حول الدين الجديد وعقائده فوردت آيات تجادل هؤلاء المخالفين . ولكن القرآن كان يدعو إلى الترفق فى الجدل، وعدم الاسترسال فيه : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتى هى أحسن » (آية ١٢٥ س . النحل) « وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون » (آية ٦٨ س . الحج) « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن » (آية ٤٦ س . العنكبوت) « إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون » (آية ٣ س . الزمر) . . هذا الجدل الذى تزعمه القرآن للدفاع عن العقيدة

الجديدة كان بمثابة البذور الأولى فى نشأة علم الكلام . فالمتكلمون طائفة من مفكرى الاسلام بكرت فى مواجهة أساليب الحجاج العقلية التى تحدى بها أصحاب الملل الأخرى الدين الجديد وذلك قبل أن تنشأ الفلسفة الاسلامية .

وهذه الحركة الاسلامية شبيهة بحركة علماء الكلام المسيحى الذين سموا بالمدافعين عن الدين (١) .

تابع المتكلمون موقفهم فى الدفاع عن الاسلام وسنرى فيما بعد مدى تأثرهم بالعوامل الخارجية . على أننا يجب أن نفرق بين الجدل الذى يقوم حول العقائد وهو موضوع علم الكلام وما يدور حول الأعمال من نقاش وهو موضوع علم الفقه ، ذلك أن تعاليم الاسلام تنقسم إلى قسمين : عقائد وأعمال .

أولا — العقائد : وهى تتضمن المبادىء التالية : —

١ ـ **من ناحية الالوهية** : الاعتقاد بأن الله واحد (٢) لاشريك له ، خالق كل شىء ، قادر على كل شىء ، مالك الملك ، محيط علمه بكل مخلوقاته .

٢ ـ **الوحى** : ضرورة الايمان بالوحى والتسليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات .

٣ ـ **الحياة الاخرى او القيامة** : أى الاعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار ، أى بالجزاء الأخروى سواء كان معنويا أو حسيا .

---

(١) راجع ص ٨ فقرة ج فى كتاب « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للأستاذ يوسف كرم .

(٢) ويقتضى الاعتقاد بوحدانية الله القول بوحدة الذات والصفات والافعال الالهية — على رأى أصحاب النظر فى علم التوحيد على ما سنرى فيما بعد .

٤ ـ **عالم الأرواح** : الاعتراف بأن ثمة عالماً وراء العالم المادى وهو عالم الأرواح . وفيه نوعان من الأرواح : أرواح خيرة وهى الملائكة والجن المؤمن وأرواح شريرة وهى الشياطين والجن غير المؤمن .

ثانيا ـ الأعمال : ومنها أعمال أساسية لها قدسية العقائد وهى من أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع اليه سبيلا . وهذه الأعمال المفروضة على المسلمين تدخل فى دراسة الفقه الاسلامى . **والفقه** على وجه العموم هو « معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين (البالغين) بالوجوب والحظر والندب والكراهية والاباحة، وهى منتقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها (فقه) . والمعروف أن المسلمين كرهوا البحث والجدل فى أصول الدين أى العقائد وأباحوا الاجتهاد والنظر فى الفروع أى الفقه وهى الشرائع العملية التى تنتظم بها حياة المسلمين . وقد بدأ هذا النظر العقلى المحدود منذ عهد الرسول وباركه النبى حينما بعث معاذاً إلى اليمن وطلب اليه أن يخبره عن طريقة قضائه بين المسلمين فأشار إلى الكتاب ثم إلى السنة ثم أومأ الى الاجتهاد دون غلو ، فارتاح النبى لمقالته وأجازها .

أما الحجاج فى مسائل الاعتقادات فقد نهى عنه الصحابة والسلف الصالح والأئمة وكان مالك بن أنس يقول « الكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ونحو الكلام فى رأى جهم والقدر وما أشبه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل » .

وقال أحمد بن حنبل « لا يفلح صاحب كلام أبداً ولا نكاد نرى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل (ضعف) » .

ويشير الغزالى الى أن الفقه هـو قوت القلوب المؤمنة أما علم الـكلام فهـو دواء النفوس المريضة .

وقال ابن عبد البر « تناظر القوم وتجادلوا فى الفقه ونهوا عن الجدال فى الاعتقاد » ثم يقول فى موضع آخر : « ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال فى الله جل ثناه وفى صفاته وأسمائه ، وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة — أى أهل السنة — الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمعت الأمة عليه وليس كمثله شيء فيدرك بقياس أو انعام نظر وقد نهينا عن التفكر فى الله وأمرنا بالتفكر فى خلقه الدال عليه » .

وعلى هـذا الرأى أيضـا ابن تيمية وابن خلدون الذى يرى أن المسـلمين فى الصدر الاول رأوا أن العقل معزول عن تقرير العقائد إذ سبيلها الوحيد هـــو الوحى [1] .

وقد اذاع الاستاذ مصطفى عبد الرازق فى كتابه « التمهيد [2] » رأيا يستند الى ما أجملنا من آراء حول الجدل فى مسائل الفروع . ذلك أنه يرى « أن الاجتهاد بالرأى فى الاحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين . وقـد نما وترعرع فى رعاية القرآن وبسبب من الدين . ونشـأت منـه المذاهب الفقهية وأينع فى جنباته عـلم فلسفى هـو علم « اصول الفقه » ونبت فى تربتـه التصوف وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها فى توجيه النظر العقلى عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على انحاء خاصة والباحث فى تاريخ الفلسفة

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون — فصل علم الـكلام

(٢) تمهيد فى دراسة الفلسفة الاسلامية .

الاسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمى له أصوله وقواعده . يجب إذن البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين . والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق ولأن هذه الناحية أقل نواحى التفكير الاسلامى تأثرا بالعناصر الأجنبية فهى تمثل لنا هذا التفكير ملخصا بسيطا يكاد يكون مسيرا فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها .

فإلى أى حد يمكن الذهاب مع هذا الرأى والتسليم بأن الاجتهاد بالرأى هو البذرة الأولى للتفكير الفلسفى عند المسلمين ؟ ويتبع هذا بالطبع الافتراض بأنه كان من الممكن للعقلية الاسلامية أن تنتج آثار فلسفية دون تأثير خارجى .

الاجتهاد بالرأى والقياس :

والاجتهاد بالرأى هو أصل من أصول الأحكام الفقهية . وهو والقياس مترادفان . ونعلم أن المسلمين قد انتهوا إلى أصول أربعة للأحكام وهى : القرآن والسنة والاجماع والقياس . . وتعددت المذاهب الفقهية تبعا لهذه الأحكام .

اتبع المسلمين أولا القرآن والسنة ، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلبت من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب ادراكهم لمعنى الخير . وهنا أعمل المجتهدون آراءهم وذلك فيما لم يرد فيه نص . ويعرف ابن القيم الرأى بقوله : « أنه مايراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب » وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع فى استعمال الرأى

وذلك لأن القرآن لم يتضمن الاشارة إلى الحوادث الجزئية التي يصادفها المسلمون فى حياتهم اليومية. فاحتيج إلى الحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية ، وفى القرآن ٦٢٣٦ آية منها حوالى ٦٠٠ آية فى التشريع والأحكام والباقى فى الأصول.

وتابع عمر فى استعمال الرأى عبد الله بن مسعود ويقال أن مدرسة العراق فى الفقه (لأبى حنيفة) قامت على تعاليمه وتأثر بها أبو حنيفة وهو امام أهل الرأى وكان أكثر أهل الرأى فى العراق . وكان أبو حنيفة من أصل فارسى أخذ الفقه عن جعفر الصادق وابراهيم النخعى وسمع الحديث عن الشعبى والأعمش وقتاده وهم محدثون فى القرن الأول الهجرى.

وقد ارتقى البحث فى الرأى ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسمى **بالقياس** وحصر الرأى بعد وضع هذه القواعد وانتظم فى دائرة ضيقة ويبدو أن مجال الحرية العقلية فى الرأى أوسع منه فى القياس . ويستعمل القياس فى الفقه على النحو التالى : إما باستنباط حكم الشىء من حكم شبيهه (استدلال مباشر) أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير وهذا يشبه طريقة الاستقراء فى المنطق الحديث . وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزئيات مختلفة . فيمكن اثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التى تشترك فيها جميعاً ، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقى . والعلة المشتركة هنا هى الحد الأوسط فى القياس الأرسطى . وعلى الجملة فإن مرادنا بالقياس والاجتهاد هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية . ولكن بسطاء المسلمين توجسوا خيفة من تحول الأحكام الشرعية إلى طريق الجدل النظرى بعد أن أصبح علة لأحكام تقوم على الهوى، واتجه هذا النفر من المؤمنين إلى الأحاديث فجمعت وشرحت وكان جل اعتمادهم على سند الحديث وحده

لا على أى أساس آخر . وتركز الاهتمام بالحديث فى أهل الحجاز وكان امامهم مالك بن انس. (٩٥ - ١٨٩ هـ) وكان مالك بن أنس يستنكف الجدل النظرى وينأى بنفسه عن كتب الفقه الحنفى التى تموج بالافتراضات النظرية . ونشأ عن شدة الاتجاه إلى احترام الحديث مذهب احمد بن حنبل وتوسط الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ بين مالك وأبى حنيفة ، ومدرسة الشافعى لا تهمل الرأى بتاتاً وهى مع ذلك معنية بالحديث فلا تعمل الرأى إلا بشروط عندما لا يكون هناك نص صريح .

وعرف عن الشافعى أنه واضع أصول الاستنباط الشرعى. وهو الذى دون قواعده وجعله علماً له موضوع خاص . فيكون بذلك مكملا للاتجاه العقلى الذى ألم به أبو حنيفة . وعنايته بالحديث لم تكن موجهة إلى تحرى صحة السند فحسب بل تحرى صحة الحديث من الناحية المنطقية أيضاً . أى توافقه وانسجامه مع باقى النصوص الدينية والأحاديث الأخرى وروح التشريع . فيكون الشافعى بذلك قد أصلح من طريقة تناول المدرسة المالكية للحديث ومن ناحية أخرى أكمل النقص الملحوظ فى استناد المدرسة الحنفية إلى الحديث . إذ كثيراً ما كان أتباع هذه المدرسة (أى الحنفية) يظهرون جهلا بالأحاديث النبوية .

على أنه مهما كان للقياس من قيمة عقلية إلا أنه يعد فى المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والاجماع . ولو أن بعض مؤرخى الفقه الاسلامى فسروا الاجماع بأنه اتفاق كلمة المجتهدين من الأمة الاسلامية .

الاجماع :

وقد عرف الاجماع فى عهد الرسول وفى عهد الصحابة . وهو مظهر على الآية الكريمة « وأمرهم شورى بينهم » وذلك سواء فى الشئون

السياسية أو فى شئون الحياة العملية . يقول الشاطبي (١) « وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها » وأورد ابن عبد البر فى مختصر بيان العلم (٢) لاتحقروا أنفسكم لحداثة أسنانكم فان عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر المعضل دعا الفتيان فاستشارهم يبتغى حدة عقولهم » . وعن المسيب ابن رافع قال : كان إذا جاء الشىء فى القضاء ليس فى الكتاب ولا فى السنة سمى « صوافى الأمراء » فيرفع إليهم ما جمعه أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق .

ويورد ابن حزم الآراء المختلفة فى تفسير الاجماع فى كتابه « الأحكام فى أصول الاحتكام (٣) » فطائفة تراه فى اجماع الصحابة وأخرى فى اجماع أهل العصر وثالثة فى اجماع أهل المدينة وهم المالكيون ورابعة فى اجماع أهل الكوفة وهم الحنفيون وخامسة فى القول عن الصحابي الواحد إذا لم يعرف له مخالف وعلى هذا بعض الشافعيين والحنفيين والمالكيين ، ويدلل البعض الآخر من الشافعيين على صحة الاجماع باشتهار القول .

هذه الأصول الأربعة للاحكام الفقهية لم تسلم من التأثير الأجنبي .

ويرى بعض المستشرقين أن هذا التأثير كان من حيث الشكل ومن حيث الموضوع . فأما من حيث الشكل فيرى جولد زيهر أن الفقه قد استفاد من القانون الرومانى من حيث الأحكام وطرق الاستنباط . وكذلك فقد نشأت مدرسة أبى حنيفة فى العراق وكان المنطق السريانى منتشرا فيها قبل الفتح الاسلامى . وأما من حيث الموضوع فيرى كارادفو « أن الفقه أدركته تأثيرات مسيحية أو يهودية

---

(١) الاعتصام للشاطبي جـ ٣ ص ٢٧٣ من المرجع السابق .

(٢) مختصر بيان العلم وفضله ص ٢٢٠ .

(٣) الاحكام فى أصول الاحتكام لابن حزم جـ ٣ ص ١٢٨ ، جـ ٤ ص ١٤٤ .

من التلمود ، وهى الآراء التى صدرت من كبار أئمة اليهود وقد حدث هذا التأثير فى سوريا والعراق وفى فارس .

ويضيف فون كريمر أثر المجوسية الفارسية فى فروع الفقه الاسلامى ، ولكنه يرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة .

وقد سبق لنا أن ذكرنا فى موضع سابق من هذا الكتاب كيف يدلل المستشرقون على قولهم باستمداد فقهاء المسلمين أصحاب القياس ، من الفقه الرومانى الذى كان يطبق فى محاكم بيروت قبل الفتح الاسلامى (١) ومهما يكن من أمر فان التسرع فى اصدار الاحكام حول عمليات التأثير والتأثر فى منطقة كهذه تعد تربة خصبة لامتزاج الثقافات على اختلاف ألوانها انما يعد من قبيل المواقف المعارضة المنهجية العلمية الحقة . فينبغى اذن أن يبذل الباحث قصارى جهده أولا فى تتبع سير الموضوع الذى يتناوله من خلال الأصل الذى ينتمى اليه والمناخ الفكرى الذى ينتشر فيه ، فلا يتسقط بعض الألفاظ المتناثرة لاصدار أحكام تقوم فى الغالب على الظن والهوى .

ومن ثم فاننا نستطيع القول بأن مباحث الفقه الاسلامى سارت بقوة دفعها الذاتية الاسلامية من حيث المضمون ، أما من حيث الشكل ، فاننا فى الوقت الذى لانكر فيه امكان وصول فقهاء المسلمين بأنفسهم إلى وضع طرق الاستنباط الفقهى ، الا أننا لانستطيع أن نسلم - مع هذا - بأنهم كانوا معزولين تماما عن الوسط الثقافى الذى انتشر فيه الاسلام والذى بلغ ذروة التشابك ، بل والتزاوج الشديد التعقيد .

ويفضى بنا القول فى مسألة التأثير الاجنبى إلى مناقشة موقف الأستاذ مصطفى عبد الرازق الذى سبقت الاشارة اليه ، فنجد أولا : أن النظر

(١) فجر الاسلام ، أحمد أمين ص٢٧٦ — وقد وجدنا بعض نصوص للأوزاعى فى كتاب « الأم » للشافعى (ج ٧) ثبت منها أنه من اتباع المدرسة المالكية المعارضة لاصحاب القياس الفقهى — وهكذا يصبح رأى جولدزيهر — بهذا الصدد — بلا سند .

العقلى فى عهد الرسول والصحابة يمكن أن يعد نوعا من الاستمرار للحكمة العملية التى عهدها العرب فى حياتهم ، هذا النوع الذى يقوم على الفطنة الشخصية والتجارب العملية ويبتدع الحلول المناسبة للمشاكل العاجلة فى ميدان التطبيق دون الرجوع إلى أحكام منظمة أو أسس فقهية إلا ما تواتر بين المسلمين من تعاليم الدين.

والأمر الثانى أن الاجتهاد بالرأى قام حول مسائل الفروع أى الفقه وهذه مسائل عملية لاصلة لها بالمشاكل الفلسفية إلا من حيث الشكل أى من حيث أسلوب المعالجة فحسب .

فالفلسفة من حيث مشاكلها تتناول : الوجود والله والنفس والعالم . وهى تضع الحلول لهذه المسائل على أسس منطقية. وقد تطورت البحوث الكلامية حول مسائل العقائد وأصبحت أقرب إلى مباحث الفلسفة بعد أن خضعت للمؤثرات الأجنبية سواء فى العراق أو فى الشام ومن بينها المنطق السريانى وحركة الترجمة والنقل .

ومن ثم فلا يمكن لنا قبول رأى الأستاذ مصطفى عبد الرازق - إجمالا - فباحث الفقه - وإن كانت تعتبر بذورا للنظر العقلى العام - الا أنها لا يمكن أن تعد بداية للتفكير الفلسفى المنظم عند المسلمين . إذ أن الفكر الفلسفى له شرائطه وموضوعاته الخاصة .

موقف القرآن من الفلسفة :

يبقى بعد ذلك أن ندرس أثر القرآن فى قيام الفلسفة أو موقفه منها . أن أسلوب القرآن أسلوب عاطفى لايتسم فى الغالب بطابع جدلى عقلى . والقرآن نفسه لم يعتبر نصوصه فلسفة فى الكون . بل دعا إلى النظر والتأمل فى مظاهر الطبيعة المختلفة من حيث أنها تشير إلى عظمة الخالق وقدرته التى لاحد لها . وسلك فى هذا السبيل مسلكا يثير العقل ويحفز انتباهه إلى الترقى فى مدارج المعرفة الكونية : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ... فلينظر الانسان مم خلق . . لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار كل فى فلك يسبحون . .

ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » . وفى آيات أخرى يدعو الانسان إلى أن ينظر فى نفسه . وهنا يقارن الشراح بين موقف سقراط فى طلبه أن يعرف الانسان نفسه وبين النصوص القرآنية التى تدعو إلى شيء قريب من هذا : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (آية ٥٣ س . فصلت) .

والأمر الثانى أن اجابات القرآن على الأسئلة الموجهة للاستفسار عن حقائق الأشياء اجابات ليس لها الطابع أو التوجيه الفلسفى بل هى تترك المشاكل بدون حلول مباشرة مثل قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا . » آية ٨٥ س . الاسراء .

وقد تشير هذه الآيات إلى الناحية العملية مثل : « يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج » . آية ١٨٩ س ، البقرة .

وقد تحاشى القرآن أن يمعن فى طريق الجدل الفلسفى ، والسبب فى ذلك أنه كتاب دينى موجه للناس عامة لا المثقفين منهم وحدهم . لذلك كان يتجنب الخوض فى حقائق الأشياء . وكان الصحابة أنفسهم يتحاشون شرح الآيات القرآنية بما يخرج بها عن ظاهر النص .

سئل مالك بن أنس عن « كيف استوى على العرش » فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة .. »

وقد انقسم المسلمون إلى طوائف عدة بهذا الصدد . فكلهم يجمعون على معرفة الله . ولكنهم يختلفون فى طريقة معرفته . فيرى بعضهم أن هذه المعرفة تكون عن طريق الآثار الدينية أى الوحى . ويرفعون من قيمة الايمان الدينى ويشككون فى قدرة العقل فى الوصول إلى العلم اليقينى كمالك ابن أنس وابن عبد البر وابن حنبل وابن خلدون . وفريق آخر يرى أن

معرفة الله تتم عن طريق الكشف الصوفى . وفريق ثالث وهم الفلاسفة وعلماء الكلام يرون أن هذه المعرفة تتم عن طريق النظر العقلى مع اختلاف فى المنحى .

يبقى أن نتساءل هل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن والتجأوا إلى التأويل الرمزى للنصوص الدينية كما فعل فيلون السكندرى وجعلوا للنصوص باطناً وظاهراً ؟ الواقع أن هناك مظهرين لهذا الاتجاه :

اولا : استعمل المسلمون منهج التأويل واستند اليه المتكلمون أصحاب الفرق ولا سيما الباطنية وكذلك استعمله الصوفية والفلاسفة .

ثانيا : لم يستند المسلمون إلى القرآن فى اقامة فلسفتهم ولكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الفلسفة والدين وعاشوا على قـــدر الامكان فى جوهم الفلسفى الذى يستند إلى تقديرهم للدين وعدم التعارض مع النصوص القرآنية ولامع المسلمات العقيدية للاسلام .

عصر بنى امية :

انتهينا من كلامنا عن الحياة العقلية عند العرب فى صدر الاسلام . وقد تبين لنا أن المسلمين أجازوا النظر العقلى فى مسائل الفروع واحترزوا منه فى المسائل العقدية . وهـذا لم يمنـع من ظهور خلافات كثيرة دينية وسياسية حول موت الرسول والامامة والميراث ومانعى الزكاة ، ولكن هذه الخلافات لم تكن ترقى إلى مستوى الجدل فى العقائد .

وفى هذا العصر امتدت فتوحات المسلمين وبدأت عمليـة الاختـــلاط بين العرب وأهل البلاد المغلوبة على أمرها وكانت هذه البـلاد ذات حضارة أصيلة ،

لها من الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الاسلام . وقابل العرب هذه الثقافات بنفور واعراض ظاهرين فى أول الأمر وظلوا محتفظين بصفاتهم وعقائدهم فى هذه الفترة . ولم يحدث الهضم والمزج إلا فى العصر العباسى ولكن على الرغم من نفور العامة من الإختلاط بالأعاجم والتعرف على عقائدهم فإن بعض الأمراء الأمويين استعان بعلماء من الأعاجم ، **فخالد بن يزيد بن معاوية** مثلا تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحى . وترجمت له له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية . ونقل **ماسرجويه** وهو طبيب سوريانى ، كناشة أهرون القس ، فى الطب من السريانية إلى العربية فى صدر الملة وهى فى ثلاثين مقالة وزاد عليها ما سرجيس كما يقول القفطى (١) .

ويقال أن السبب فى اتجاه خالد إلى الاشتغال بعلوم الصنعة أنه كان يريد أن يثرى هو وأصحابه وذلك عن طريق الاشتغال بالكيمياء . وقد شغل علماء الكيمياء أنفسهم بموضوع تحويل المعادن . وكانوا يعملون على تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب ويأملون فى الوصول إلى هذه النتيجة . وثمة سبب آخر قد يكون حافزاً لخالد بن يزيد على الاشتغال بعلوم الصنعة وهو أنه كان يريد أن يبلغ بالعلم ما لم يبلغه بالسلطان بعد أن فاتته الرياسة (٢) .

هذا من ناحية العلم الأجنبي، أما **العلم الاسلامى** فقد انتقل إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الاسلامية . وصاحب هذا التيار اضطرام الحركة السياسية بين أتباع معاويه وأتباع على وبينهم وبين الخوارج ، وانتقال الجدل والمناقشة من المسائل السياسية إلى المسائل الدينية فاصطبغت مشكلة الخلافة —

---

(١) القفطى — ص ٥٧

(٢) الفهرست لابن النديم .

وقد كانت مشكلة سياسية فى أول أمرها — بالصبغة الدينية وفهمت الخلافة على أنها الامامة وأصبح للامامة مفهوم خاص عند الشيعة أتباع على. وتعرض المسلمون أيضاً لأفضلية على على معاوية أو العكس وهذا أيضاً متصل بمشكلة الامامة وتناقشوا فى مرتكب الكبيرة ومصيره أهو فى النار أو فى الجنـــة أو فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان.

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المناقشات الدينية والسياسية كانت تمهيداً لظهور علم الكلام. وإلى جانب هـذا نجد أيضـاً بعض ماورد من آيات فى القرآن أشكل على الناس فهمها، وسميت هذه الآيات بالمتشابهات. وهى آيات غير واضحة المعنى وبعضها يشعر ظاهرها بالتناقض مثل الآيات الواردة فى الجبر والاختيار « والله خلقكم وما تعملون »[1]. « وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً »[2]. « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون »[3]. « قل كل يعمل على شاكلته »[4]. « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك »[5]. وكثير غير هذه الآيات التى أثارت اشكالات متعددة عند المسلمين وكانت من الأسس التى قامت عليها آراء بعض الفرق.

وإذا صح مايذهب اليه نالينو من أن أصول المعتزلة وجدت فى الصدر الاسلامى الأول فإن نشأة علم الكلام يمكن أن تعد اسلامية بحتة ولو أن المشاكل التى تناولها هذا العلم تعرض لهـا المسيحيون من قبل وناقشوهـا بنفس الأسلوب

---

(١) آية ٩٦ س. الصافات.
(٢) آية ١٣ س. الاسراء.
(٣) آية ١٠٥ س. التوبة.
(٤) آية ٨٤ س. الاسراء.
(٥) آية ٧٩ س. النساء.

وظهرت فيها نفس الاتجاهات وانشق المسيحيون بصددها إلى قدرية وجبرية .

والواقع أن العصر الأموى لم يكن عصر نقل أو ترجمة وإن كانت عملية التأثر والتأثير قد بدأت فعلها منذ حركة الفتوحات الاسلامية سواء عرف عن العرب أنهم نفروا من ثقافات الأمم المغلوبة فى أول أمرهم أو لم ينفروا .

° ° °

ولما ظهرت النزعة العربية عند بنى أمية وأعمل خلفاؤهم وأمراؤهم السيف فى رقاب آل البيت ودمروا الأماكن المقدسة استشاط المسلمون غضباً وأخذوا يعملون سراً على تقويض دعائم الدولة الأموية ، وبذلك تهيأ الجو لقيام دولة العباسيين .

ونخرج من هذا إلى أن مشاكل الحياة السياسية فى العصر الأموى عطلت تطور الحياة العلمية وعلى الأخص حركة نقل التراث الأجنبى . وقد شاهدنا ازدهار هذه الحركة فى العصر العباسى .

الفصل الثالث

الحيـــاة العقليـــة

فى العصر العباسى

كان لقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس أثر كبير فى أن ترتفع مكانة الفرس فى الدولة الجديدة . فقربهم الخلفاء واستعانوا بهم . وكان هذا تطورا جديدا أدى الى قيام **الامة الاسلامية** . فارتبط العرب بالاعاجم برباط المصاهرة على عكس ما كان يحدث فى العصر الاموى . هذا التقارب الجديد أو الاندماج جعل العرب يحتكون احتكاكا مباشرا بالاعاجم فتأثروا بثقافتهم وظهرت فى العصر العباسى حركة قوية لنقل التراث الاجنبى الى لغة العرب . وظهرت حــــول هذه الحركة تيارات فكرية حرة تميز بهـــا عصر الإنارة الاسلامية فى عهد الرشيد والمأمون .

الثقافات الاجنبية :

واهم هـذه الثقافات التى عكف النقلة على نقلها الى اللسـان العربى أو تاثر بها الوسط الثقافى العربى نتيجة للاحتكاك المباشر : الثقـافة اليونانية والفـارسية والهندية بالاضافة الى ما تأثرت به هذه الثقافات من أفكار دينية أخرى معاصرة لها سواء جاء من المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو بتأثير الغنوصية ومذهب الصابئة الحرنانيين .

أولا ــ الثقافة اليونانية :

الوصف الدقيق لهـذه الثقافة فى الوقت الذى بدأ المسلمون يتأثرون بها هو انها كانت ثقافة العالم الهلينى . كانت هذه الثقافة ممزوجة بالتعاليم المسيحية

والفارسية واليهودية وغيرها . فأفلاطون وفيثاغورس قد تجولا فى بلاد الشرق . وكان لمدرسة الاسكندرية أثر كبير فى تكوين ما سمى فيما بعد بالثقافة الهللينية . فقد ظل تأثير المذاهب الدينية والوثنية يعمل أثره فى الثقافة اليونانية زهاء أربعة قرون حصل فى أثنائها كثير من التلفيق . وانتشرت الثقافة اليونانية على هذا النحو المعدل الى بلاد الشرق الادنى . وظهرت المدارس المختلفة التى كانت تشبه فى نشاطها وتكوينها مدرسة الاسكندرية . وكان السريان يلعبون دورا كبيرا فى هذه الحركة إذ نقلوا التراث اليونانى الى اللغة السريانية . وكانت أشهر مراكز الثقافة الهللينية فى الرها ونصيبين وقنسرين . وهذه المدارس كانت متأثرة بالافلاطونية الحديثة التى بدأت كمذهب فلسفى وكطريقة صوفية فى الاسكندرية واشتهر وتفرع منها فرعان . . فرع سورى تزعمه **يمبليخوس** وفرع أثينى اشتهر منه **ابرقلس** .

ويقال أن **جوستنيان** بعد ان تنصر أمر بإغلاق مدارس الفلسفة اليونانية الوثنية فى الربع الأول من القرن السادس الميلادى ، فهاجر من بقى من الفلاسفة الى شمالى العراق حيث استضافهم كسرى ، ولكن السريان المسيحيين الذين تتلمذوا على هؤلاء الفلاسفة ظلوا يتدارسون مذاهب اليونان فى نطاق العقيدة المسيحية وعنهم انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين كما سنرى .

الافلاطونية الحديثة (١) :

قامت الافلاطونية المحدثة على أصول جديدة اندمجت فيها عناصر شتى من جميع المذاهب الفلسفية والدينية بما فى ذلك السحر والتنجيم

---

(١) راجع للمؤلف : « تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ » - أرسطو والمدارس المتأخرة ص ٣٢٥ وما بعدها .

والعراقة ، غير أن رجال الأفلاطونيـة المحدثة رغم تأثرهم بالأفـكار الشرقية والروحية قد ألزموا أنفسهم بالأسلوب اليونانى فاحتفظوا به خالصا ، وأعنى بذلك تلك العقلية العلمية التى تتناول الوجود فى تخطيط هندسى . وأهم رجال هذه المدرسة :

١ ـ نومينيوس :

من مفكرى القرن الثانى الميلادى، ويحدد مؤرخو الفلسفة بداية الأفلاطونية المحدثة بالآراء التى دعا إليها نومينيوس . فقد كان يتناول آراء أفلاطون بالشرح مضيفا إليها تعاليم اليهودية والمسيحية بعد أن يعمل فيها التأويل الرمزى .

٢ ـ أمونيوس ساكاس (١٧٥ ـ ٢٥٠ م) :

وهو أبرز تلاميذ المدرسة بعد نومينيوس ويعد أستاذا لأفلوطين الذى اشتهرت المدرسة باسمه . اعتنق المسيحية ثم ارتد عنها . وجهد فى محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . وكان يرى أن الفيلسوفين الـكبيرين يتفقان فى كثير من تعاليمهما . ويبـدو أن محاولة الجمع بينهما عند الفارابى لم تـكن بدون أصل تاريخى كما نرى .

٣ ـ افلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠ م) :

تتلمذ على أمونيوس وتتلمذ عليه فورفوريوس ونحن مدينون لفورفوريوس بما عرف عن تاريخ حياة أفلوطين . وكذلك بتنظيمه لرسائل أستاذه . ذلك لأنه تصدى لتصنيف هذه الرسائل التى كان يسمعها من أفلوطين أثناء المحاضرات ، إذ أن أفلوطين لم يدون شيئا بل كان يلقى المحاضرات على طلبته لا يهدف منها إلا تـكوين مدرسة فلسفية خاصة بقدر ما كان يريد تنشئة تلاميذه تنشئة روحية خالصة على طريقة أهل التصوف .

وقد قسم فورفوريوس رسائل أفلوطين إلى ستة أقسام . . وجعل فى كل قسم منها تسعة رسائل فسميت **بالتاسوعات** . وسبب اختياره للرقين ٦ و ٩ هو أنهم كانوا يرون أن هذين العددين من الأعداد الكاملة وهذا أثر واضح لتعاليم الفيثاغورية .

يرى أفلوطين أنه على قمة الوجود يوجد « الواحد » - أى الله - وهو الخير بالذات الذى تصدر عنه الموجودات صدورا ضروريا عن طريق الفيض أو الإشعاع النورانى . ولذلك سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض وسميت الأقانيم الصادرة عن الواحد بالفيوضات أو التجليات . وقد تأثر المسلمون بهذا المذهب سواء فى فلسفتهم أو فى تصوفهم . وسلسلة الفيوضات تبدأ بالعقل الكلى حيث أن الواحد حينما يتجه إلى ذاته يصدر عنه هذا العقل ، وإتجاه الواحد إلى ذاته لا يفسر على أنه اتجاه عارف إلى موضوع المعرفة بحيث تكون هناك أثنينية بين الواحد والعقل الكلى بل أن عملية التعقل هنا إنما هى تعبير عن اتحاد العارف بموضوع معرفته . وفى إشارات أفلوطين إلى العقل الكلى يتبين أنه شبيه إلى حد كبير بعالم المثل الأفلاطونى .

وتستمر سلسلة الفيوضات ، فالعقل الكلى باتجاهه إلى الواحد تصدر عنه النفس الكلية ، وباتجاهه إلى ذاته يصدر عنه العالم وذلك من جهة غنى الواحد المطلق وفقر (افتقار إلى) العقل الكلى بالنسبة إلى الواحد . وعن النفس الكلية تصدر النفوس الجزئية فى مطابقة مع المثل المحفوظة فى العقل الكلى ، ويبدو أن أفلوطين — وهو يعبر عن ذروة الثقافة الوثنية — أراد أن يعارض المسيحية القائلة بالأقانيم الثلاثة ، فوضع مذهبا وثنيا يتضمن أقانيم ثلاثة هى : **الواحد والعقل والنفس الكلية** .

ولكن الأفلاطونية المحدثة ما لبثت أن دخلت فى غمار الثقافة المسيحية

وتأثر العالم المسيحى بآراء أفلوطين بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية فى القرن الرابع الميلادى وظهر أثر هذه الآراء واضحا فى كتابات القديس أوغسطين .

وقد تناول السريان رسائل أفلوطين بالشرح والتعليق وترجموها إلى لغتهم واقتطف أحدهم بعض أجزاء من التاسوعات ونسبها خطأ لأرسطو وسماها « أوثولوجيا أرسطاطاليس » وهو كتاب اللاهوت المنحول .

فورفوريوس :

وهو تلميذ أفلوطين . كتب فى السحر والتنجيم والعرافة . وهاجم المسيحية هجوما عنيفا . واشتهر بكتابه « ايساغوجى » (المدخل إلى مقولات أرسطو [١]).

يمبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠ م) :

يمثل الفرع السورى للافلاطونية المحدثة . وهو تلميذ فورفوريوس والمعروف عنه أنه تناول الأفلاطونية المحدثة بالتعديل وادخل عليها تعاليم الشرق . ويقال أنه تأثر بالفيثاغورية الجديدة ودون شروحا على أفلاطون وأرسطو [٢] .

ابروقلس (٤١٠ - ٤٨٥) :

وهو أشهر ممثل للافلاطونية الحديثة فى أثينا [٣] . وقد وضع شروحا على كتب أفلاطون وبطليموس واقليدس . ولكنها ضاعت وبقى منها ثلاث كتب ترجمها جيوم دى موربيك فى القرن الثالث عشر إلى اللاتينية [٤] وقد وضع أسقف سورى من أهل القرن الخامس - سمى نفسه باسم ديونيزيوس

---

(١) راجع للمؤلف . « أرسطو والمدارس المتأخرة » ص ٣٣٨ .

(٢) م. س - ص ٣٣٩ .

(٣) م. س - ص ٣٤٥ .

(٤) تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم .

الأريوباغي - وضع اسمه على بعض أجزاء من كتاب مبادىء اللاهوت لابروقلوس ونسبه لأرسطو (والمعروف أن ديونيزيوس كان من اتباع بولس الرسول) ووصل هذا الكتاب إلى الغرب في القرن التاسع وترجم إلى اللاتينية فأثر تأثيرا كبيرا في اللاهوت والفلسفة . وحينما تصدى جيوم دى موربيك لنقل كتب أبروقلس فيما بعد فى القرن الثالث عشر وروجع ما نقله على ما نقله السريان من كتاب ديونيزيوس ، حينئذ تبين خطأ نسبة الكتاب لأرسطو وعرف أنه جزء من كتاب ابروقلس المشار اليه .

وكذلك اختلطت الأفلاطونية المحدثة بالشروح الأرسطية المتأخرة . وكان يتزعم هذه الحركة **الاسكندر الافروديسى** (القرن الثالث الميلادى) ويعزى إلى الاسكندر هذا موقفه من نظرية العقل الأرسطى ، ذلك أن تفسيره لهذه النظرية كان المدخل لقول المسلمين بوجود عقل فعال خارج على العقل الانسانى . فاذا قارنا نصوص كتاب النفس لأرسطو بتفسير الاسكندر لها نجد أنه استنادا إلى موقف أرسطو الأساسى فيما يختص بقوله بمبدأى القوة والفعل . يقول أنه يجب أن يكون هناك عقل بالقوة يقابله عقل بالفعل دائما . ويظهر أن قول الاسكندر بوجود عقل مفارق بالفعل يرجع الى محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، أى بين نظرية أفلاطون فى المثل ونظرية أرسطو فى النفس الناطقة (١) .

ومن تلاميذ الاسكندر الذين نهجوا نهجه **تامستيوس** (٢) (فى القرن الرابع الميلادى) فقد حاول أيضا أن يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو ولكنه كان فى كثير من المواضع يتحيز إلى أفلاطون ويناصره . ولم يقبل موقف الاسكندر الافروديسى ولا سيما تفسيره لنظرية العقل الأرسطى .

مدرسة الاسكندرية فى عهدها الاخير (٣) :

ظلت الأفلاطونية المحدثة المذهب السائد فى مدرسة الاسكندرية من

---

(١) م. س — ص ٣٢٠ .

(٢) م. س — ص ٣٤٤ .

(٣) م. س — ص ٣٣٨ ومابعدها .

منتصف القرن الخامس الميلادى إلى منتصف القرن السابع ، أى إلى الفتح الإسلامى ، ولو أن هذه المدرسة تعد استمرارا للأفلاطونية المحدثة إلا أن أتباعها عكفوا على دراسة العلوم الطبيعية والرياضية (١) واتجهوا إلى البحوث الدقيقة وابتعدوا عن أهم ميزات رجال الأفلاطونية المحدثة وهى الميل إلى الزهد والخوض فى مسائل الميتافيزيقا . وكان هذا الاتجاه الجديد مصحوبا بعزوف عن ترديد فكرة تعدد الآلهة الوثنية التى كانت تدين بها الديانات الشعبية الوثنية ، فهيأ هذا الاتجاه الجديد الوسط الفلسفى لقبول التعاليم المسيحية . فقامت حركة فلسفية فى الاسكندرية للتوفيق بين الفلسفة والدين المسيحى وتأثرت الفلسفة بالمسيحية .

ومن أساتذة هذه المدرسة **امونيوس بن هرمياس** فى أوائل القرن السادس الميلادى وهو تلميذ لأبروقلس ، وأشهر تلاميذه سمبليقيوس (٢) ودماسقيوس وأسقليبيوس ويحى النحوى . ويسمى القفطى هذا الشخص (أى أمونيوس) هرمس الثالث المصرى . ويذكر أن هناك اثنين تسميا باسم هرمس قبل هرمس هذا الأخير . وهما هرمس المصرى الذى وجد فى الصعيد قبل الطوفان ثم هرمس البابلى . وقد شرح أمونيوس هذا محاورة فدروس لأفلاطون، أما **يحيى النحوى** فيعد من أقطاب مدرسة الاسكندرية المتأخرة ويسمى يوحنا الفيلوبونى (٣) نسبة إلى لفظ يونانى معناه « المحب للعمل » . وقد تألفت من هؤلاء المحبين للعمل المسيحى جماعة ظهر نشاطها فى هذه الفترة وكانت تهدف إلى محو آثار الوثنية فكان أتباعها يهدمون معابد الوثنية بأيديهم ويحرقون كتبها ويعتدون على رجالها، وقد عاش يوحنا فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى واعتنق المسيحية وألف رسالتين . . الأولى فى قدم العالم والثانية فى صلاح العالم . وهو

---

(١) م . س — الباب الخامس — الفصل الرابع ص ٣١٥

(٢) م . س — ص٢٤٤

(٣) م . س — ٣٥٠

يريد فى الأولى أن يدلل على أن العالم حادث مستنداً فى ذلك إلى موقف أفلاطون فى محاورة تيماوس وكان يرد بهذا على أبروقلس الذى أورد فى كتابه أن العالم قديم .

وقد ادعى يوحنا فى رسالته هذه أن أفلاطون نقل آراء عن الكتب المقدسة اليهودية ، وكان هو يحاول التقريب بين أفلاطون والمسيحية ورسالته تعطينا صورة واضحة عن امتزاج التعاليم المسيحية بالافلاطونية الحدثة . أما رسالته الثانية فيظهر فيها أثر تعاليم الانجيل بوضوح إذ يستشهد فى كثير من مواضعها بنصوص الكتاب المقدس ويعود فى الرسالة فيناقش رأى أفلاطون فى حدوث العالم ويوافق عليه . ومن أشهر شخصيات المدرسة أيضا **اسطفن الاسكندرى** . فقد استدعاه الامبراطور هرقل فى أوائل القرن السابع الميلادى إلى القسطنطينية وظل يقوم بالتدريس فيها مدة طويلة، وينسب إليه المؤرخون العرب كتبا كثيرة . فقد شرح أفلاطون وأرسطو وعمل على التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة ، وذلك بأن أهمل الجانب الميتافيزيقى من الافلاطونية الحدثة .

والواقع أنه بينما نجد شروح هذه المدرسة المتأخرة لارسطو وأفلاطون تشيد بتعاليم المسيحية ، نجد شروح سابقيهم على الفيلسوفين تهاجم المسيحية وتطعن فى مسلماتها . ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم بعد حركة النقل أمام تراث يحمل عناصر متناقضة كان عليهم العبء الاكبر فى تفهمها والتوفيق بينها .

كيف انتقلت مدرسة الاسكندرية الفلسفية ؟

نصل بتاريخنا لمدرسة الاسكندرية إلى الفتح الاسلامى وقد ضاع مركزها بعد هذا الفتح فانعدمت الصلة بينها وبين بيزنطة . ولم تكن هناك صلة ما بين أقباط مصر وعلماء الاسكندرية حتى تستمر الحركة

العلمية بعد زوال الصلة بين الامبراطورية البيزنطية ومصر . ونضيف الى هذا أن العرب فى أول عهدهم لم يشجعوا الدراسات الفلسفية ، هذا بالاضافة الى نقص عدد العلماء العارفين باليونانية والى ظهور دمشق بمظهر المركز الجديد للامبراطورية العربية . لهذه الاسباب مجتمعة انتقلت مدرسة الاسكندرية الى انطاكية على مقربة من الحدود الرومانية لسهولة الحصول على الكتب اليونانية من مصادرها الرومانية الشرقية (١) .

يقول الفارابى : « انتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى انطاكيا وبقى بها زمنا طويلا الى أن بقى معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران (فى العراق الاعلى بين دجلة والفرات) والآخر من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان . وأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان (أو جيلان) وتعلم من الحرانى اسرائيل الاسقف وقويرى ، وسارا الى بغداد فتشاغل اسرائيل بالدين وأخذ قويرى فى التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد فأقام فيها . وتعلم من المروزى متى بن يونان وتعلمت (أى الفارابى) من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان (أى التحليلات الثانية) » (٢) .

ويروى المسعودى (٣) قصة انتقال مدرسة الاسكندرية الى انطاكيا ثم حران ، وتتفق رواية المسعودى مع رواية الفارابى ، ويؤرخ انتقال المدرسة

---

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف ـ التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ٦٨

(٢) راجع ابن أبى اصيبعة جـ ١ ص ١٣٥

(٣) التنبيه والاشراف ص ١٢١

من الاسكندرية الى انطاكيا فى عهد عمر بن عبد العزيز ، والى حران فى عهد المتوكل العباسى .

أما **مدرسة انطاكيا** فهى مدرسة تغلب عليها النزعة المسيحية . وكان العرب يطلقون على أمثال هذه المدارس لفظ (اسكول) ومفهومها عند العرب قريب من مجالس التعليم كما كانت تعرف فى القرون الوسطى . ويذكر **حنين بن اسحاق** - بعد ذكر كتب جالينوس الطبيب التى نقلت الى العربية - وصفا لهذه المجالس قائلا : « فهذه الكتب التى يقتصر على قراءتها فى موضوع تعليم الطب فى الاسكندرية كانت تقرأ على الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه . وكان الدارسون يجتمعون كل يوم على قراءة أمام — أى مرجع منها — وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف بالاسكندرية ، فى كل يوم على كتاب أمام » (1) .

ويذكر ما يرهوف أن أسلوب مدرسة انطاكيا كان هو أسلوب مدرسة الاسكندرية فى العهد المتأخر من حيث الاتجاه الى التوفيق بين المسيحية والفلسفة . واشتهر من رجال هذه المدرسة قبل الاسلام **اصطفن باوصديلة** وبعد الاسلام **يعقوب الرهاوى** ، وانتقل التعليم بعد ذلك الى مدرسة حران . ولا نستطيع أن نعرف لذلك سببا ظاهرا إلا أن مدرسة حران كانت مركزا من مراكز السريان . وكانت قبل ذلك موئلا للصابئة وقد ظهر أثر الصابئة فى العالم الاسلامى واشتهر منهم علماء مبرزون من أمثال **ثابت بن قرة** (٢١٩ - ٢٨٨) . والصابئة طائفة دينية تؤله الكواكب كما أشرنا فى موضع سابق وقد وجدت أيضا فى فترة انتشار المسيحية وخلط بينها وبين الأثنينية الزرادشتية .

---

(1) راجع مقال ماكس ماير هوف - (س. ذ.) .

وقد ألف أبو بكر أحمد بن على بن وحشية كتابا بالعربية عام ٢٩٦ ﻫ تأثر فيه بآراء الصابئة وينقل عنه ابن خلدون ويذهب إلى أن جابر بن حيان ومسلمة بن أحمد المجريطى تأثرا بهذا الكتاب فيما وضعاه عن السحر (١).

وعلى العموم فقد ظهر تأثير الصابئة فى العالم الاسلامى فى اهتمام المسلمين الأوائل بعلوم الفلك والسحر والتعاويذ.

وإلى جانب مدرسة حران كانت توجد **مدرسة الرها ونصيبين** فى منطقة سريانية اشتهر منها علماء من أتباع النساطرة مثل الملقب بالترجمان (فى القرن الخامس) وجورجيوس أسقف العرب المسيحيين (فى أوائل القرن الثامن) وطيمانوس الجاثليق، واستقر بعض العلماء فى جنديسابور فى عهد كسرى أنو شروان فى القرن الخامس الميلادى. وفى نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) ارتحل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد وبدأو التدريس فى مدارس خاصة وكان يطلق عليهم اسم « **رؤساء مدارس** ».

وعلى ذلك فتكون رحلة مدرسة الاسكندرية إلى بغداد قد استغرقت حوالى قرنين إذ أن المدرسة استمرت فى الاسكندرية بعد الفتح الاسلامى زهاء ثمانين سنة. وبقيت فى أنطاكيا حوالى ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريبا وفى حران حوالى ٤٠ سنة. وكان ارتحال الفلاسفة إلى بغداد فى خلافة المعتضد أو المتوكل العباسى. وفى نهاية القرن الرابع الهجرى أى العاشر الميلادى أنشئت **دار الحكمة** فى بغداد وعرف من أساتذة بغداد « إسرائيل » وكان أسقفا سريانيا، وقويرى (ويسميه صاحب

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٠ — طبعة بولاق.

الفهرست « ابراهيم ») ويوحنا بن جيلان (ويذكر اسمه القفطى وابن النديم وابن أبى أصيبعة) وكذلك أبو يحى المروزى وابن كرنيب وأبو بشر متى بن يونان ثم الفارابى . . وغيرهم .

ثانيا — الثقافة المسيحية :

وإذا كان الأساتذة الذين قامت مدرسة بغداد على جهودهم العلمية والفلسفية من الذين يدينون بالمسيحية ويجادلون حول عقائدها ، فانه لم يكن هناك مفر من أن تتأثر الفرق الاسلامية بما كان يدور حول المسيحية من نقاش . وكانت الموضوعات الرئيسية التى تناولها الجدل هى الأقاليم الثلاثة وطبيعة المسيح ومسألة الجبر والاختيار . واشتهرت عند المسيحيين مدرستان ، المدرسة النصية ، وقد تأثر بها المسلمون عن طريق نصارى تغلب ونجران ، والمدرسة التأويلية ، وكان تأثيرها عن طريق السريان .

ويعتبر **أوريجين** المؤسس الحقيقى للمدرسة العقلية المسيحية فى القرن الثالث الميلادى وكان يدعو إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت فى طبيعة المسيح وفسر بنوة عيسى لله بأنه قول مجازى يراد به أن عيسى قريب وأثير لدى الله وأنه مثال العقل الكلى الذى يلى الواحد فى المرتبة . وقد تصدى دسقورس له وأنكر اتحاد اللاهوت بالناسوت فى عيسى وقال بتشابه الطبيعتين . وقد تابع نسطور رأى أوريجين وكان بذلك على **رأس النساطرة** مواجها دسقورس وجماعته الذين كانوا أول من أنشأ **طائفة اليعاقبة** . وقد اعتنقت الكنيسة الأرثوذكسية آراء اليعاقبة وأصدرت قرارا بتفكير النساطرة . ويلاحظ أنه كان لآراء النساطرة تأثير كبير على الفكر الاسلامى ذلك لأن السريان وهم أساتذة المسلمين كانوا على هذا المذهب فتأثرت الشيعة الغالية بعقائدهم وعلى الأخص فى مسألة حلول اللاهوت فى الامام أو أن الامام له طبيعة إلهية . وقد تناولت المدرسة العقلية

مسألة الأقانيم الثلاثة وفسرتها على أنها **الوجود والعلم والحياة** وهى تقابل فى المسيحية الله والكلمة وروح القدس . واعتبر النساطرة أنها معانى تشير إلى وحدة وأن العلم والحياة صفات للذات كما سيقول المتكلمون فيما بعد .

أما اليعاقبة فقد هاجموا هذه الفكرة بعنف وتمسكوا بالقول بمبادىء ثلاثة منفصلة غير متحدة . كذلك تناولت المدارس المسيحية **مشكلة الجبر والاختيار** ، واعتنق النساطرة مبدأ الاختيار فكانوا بذلك الأساتذة الأول للمعتزلة أصحاب النظر العقلى والحرية الفكرية قائلين بحرية الارادة الانسانية . وقال اليعاقبة بالجبر وكانوا بذلك أساتذة لأهل السنة وقد قامت مناقشات طويلة حول المبدأين استفاد منها وتأثر بها علماء الكلام فيما بعد .

ثالثا ـ الغنوصية (العرفانية) :

وإلى جانب المسيحية كانت توجد نحل ومذاهب متعددة عرف منها على وجه الخصوص الصابئة والعرفانية (الغنوصية) . ويرى بعض المؤرخين أن العرفانية هى الهرميسية وقد تأثرت بها الافلاطونية المحدثة نفسها. وكذلك تأثرت المسيحية بتعاليمها . وقد ذكر لنا مؤرخو حياة أفلوطين أن بعض العرفانيين كانوا يثيرون الجدل أثناء محاضرات أفلوطين فتأثر بهم وجاءت التاسوعات وهى تتضح بشواهد هذا التأثير فى مواضع كثيرة منها . وكذلك اعتنق بعض العرفانيين المسيحية ولكنهم أدخلوا فيها تعاليم مذهبهم القديم .

ومبدأ الغنوصية « العرفان » ، والعرفان على رأيهم ليس العلم بواسطة المعانى المجردة والاستدلال كما هو الحال فى المعرفة الفلسفية المنطقية ـ بل هو عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد العارف بموضوع المعرفة . أما غاية هذه المعرفة فهى

الوصول الى عرفان الله بكل ما فى النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . وفى هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً (١) .

وتعد العرفانية مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة ، ولهذا فقد تعلق العامة بطقوسها وأصبحت من المذاهب السائدة والديانات الشائعة فى هذا العصر ، وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية مدعين تحويلها إلى معانى أعمق ، ولكنها مالبثت أن تفاعلت على هذا النحو مع الوثنية واليهودية والمسيحية .

ويعتنق العرفانيون مبدأ الصدور وهم يضعون فى قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الايونات والاراكنة وتتضاءل هذه الأرواح فى درجة الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول . وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول . ومن هذا الايون الخاطىء صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس . وهذا الايون هو الذى حبس النفوس فى الأجسام . والنفوس تميل إلى النجاة من العالم المحسوس .

ويقسم العرفانيون البشر إلى ثلاث طوائف : الروحانيون والحيوانيون والماديون . وطريق الخلاص للطائفة الأولى واضح ممهد لما ركب فى طبيعتها من أصل إلهى ، أما الطائفة الثانية فإن الجسم يعوقها عن الخلاص فيجب التخلص منه بضرب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى تتمكن النفس من السيطرة على نوازعه الشريرة .

---

(١) راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط .

أما الساديون فإن المادة تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلى ، وتمنعهم من الوصول إلى المقر الروحانى . والطريق إلى الله ملىء بالوسطاء . وتجتاز النفس فى رحلتها إلى قمة الوجود أفلاك السيارات السبع حتى تصل إلى الله . ولا تعطينا العرفانية فكرة واضحة تقربنا من نظرية الفناء الصوفية . أما فكرة التوسط أو الوساطة من الناحية الميتافيزيقية فإنها تقوم على أساس صوفى سيكولوجى وذلك للتقريب بين الله والبشر . وكما بينا تفترض المسيحية — وهى فى ذلك تشبه العرفانية — امكان اتحاد الناسوت باللاهوت . والوسائط هى مراحل تتدرج فيها النفس صعوداً إلى الطبيعة الإلهية .

وقد وجد الصوفية المسلمون بغيتهم فى مثل هذه المذاهب ذلك لأن الاسلام يقرر الفصل التام بين الناسوت واللاهوت .

رابعا — الثقافة الفارسية :

انتشر الاسلام بين الفرس وآمنوا به ، ولكن هذا الايمان كان مشوباً بما رسب فى أعماق نفوسهم من مبادىء دينهم القديم ، ومن ثم حملوا معهم إلى المحيط العقلى الاسلامى ما كانوا قد اعتادوه من آراء ومذاهب كانت مصدراً لحركات فكرية اسلامية متعددة . وقد أسهم الفرس بالفعل بنصيب وافر فى الحركة العقلية الاسلامية وفى تمزيق وحدة الجماعة الاسلامية .

عرف عن الفرس قبل الدولة الساسانية أنهم كانوا يدينون بثنائية كونية أخلاقية تنطوى على مبدأين هما : النور والظلام أو مجموعة الأرواح الخيرة ومجموعة الأرواح الشريرة ، وهذان المبدآن فى صراع دائم ، وتتحقق الغلبة فى النهاية لإله الخير . وقد جاء زرادشت واستغل هذه الفكرة القديمة .

زرادشت :

وقد تناول النقاد شخصية زرادشت فذهب البعض منهم إلى أن هذه الشخصية خرافية وأن وجودها موضع شك كبير ولكن المستشرق جاكسون فى كتابه « حياة زرادشت » أثبت بالأدلة العلمية أن زرادشت شخصية حقيقية عاش فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد ومات سنة ٥٨٣ ق م وكان يقيم باذربيجان وقد انتشر الدين الذى بشر به من بلخ إلى فارس وذلك على أثر ايمان الملك الفارسى كستاسب به .

ويرى زرادشت أن للعالم قوانين ثابتة طبيعية يسير عليها وأن هناك تصادما ونزاعا مستمراً بين الخير والشر أو بين النور والظلمة ، ومجهوده فى هذا الاتجاه هو توحيده لمجموعة الأرواح الخيرة وقد سماها « أرمزد » ، أما مجموعة الأرواح الشريرة فقد سماها « أهرمان » ورتب لإله الخير القدرة على الخلق . فهو مصدر الموجودات الخيرة ، وكذلك إله الشر فإن له القدرة على خلق الموجودات الشريرة . والحياة فى مظاهرها المختلفة تتمثل فى نزاع دائم بين المخلوقات . فالشر يحاول دائماً مهاجمة الخير ، ولكن الخير يدفعه ويتحداه حتى يصرعه . والانسان مسرح لهذا الصراع ، ففيه قوة تميل إلى الخير وأخرى تنزع إلى الشر ، وهو حر الارادة ، وعلى هذا فإنه يتعين على الارادة أن تختار واحداً من بين هذين الاتجاهين رغم أن الانسان من مخلوقات أورمزد أى إله الخير .

ويرى زرادشت أن العناصر الأربعة التى قال بها الطبيعيون الأولون انما هى عناصر ظاهرة يجب ألا تنجس ، ولهذا فهو ينصح بحرق الجثث لكيلا تدنس الأرض بأجداث الموتى . ويجب عدم تدنيس الماء برمى الأقذار فيه . ودعا أيضاً إلى تقديس النار واتخذها رمزاً لإله الخير أو النور .

وقال زرادشت أيضا بحياتين للانسان ، حياة أولى فى الدنيا وحياة أخرى بعد الموت . ونصيب الانسان فى حياته الاخرى هو نتيجة حتمية لأعماله فى حياته الأولى . وذلك بعد أن ترصد هذه الأعمال فى كتاب خاص ، وهنا نجد اشارات كثيرة الى مسألة الحساب والبعث كما نجدها عند المسلمين . وقد أشار زرادشت أيضا الى ما يشبه عقيدة الصراط عند المسلمين . وقد عرف العرب كتاب زرادشت المقدس وسموه « الابستاق » Avesta وسموا شرحه بالزند Zend Avesta كتاب مقدس كان يتضمن — على عهد زرادشت — واحدا وعشرين بابا . ولم يبق منها إلا باب واحد لا يحتوى إلا على مقتطفات فى الشعائر الدينية ونظم المعابد الزرادشتية .

إلا أن الامر الذى كان مثار المناقشة بين المؤرخين هو هذه الثنائية التماثلية التى تتصف بها العقلية الفارسية . فالفرس يقابلون بين مبدأين — مادة وروح . حياة حاضرة وحياة مستقبلة . ويظهر هذا بوضوح فى كتاب وضعه وزير يزدجرد ، قسم فيه عالم الموجودات الى عالمين متقابلين ، فالروح فى مقابل المادة والمعرفة فى مواجهة الثروة .

فهل يقصد الفرس حقا أن هناك مبدأين أساسيين للوجود ؟ يذهب وست وبولتون الى أن الزرادشتية لا تقوم على ثنائية متميزة قاطعة ، بل أن الأصل مبدأ واحد . ولكن هناك صراعا بين هذا المبدأ وبين قوة للشر تريد أن تتغلب عليه . وفى النهاية ستتحطم هذه القوة ويصبح مبدأ الخير أو النور مبدأ أوحد ، واذن فوجود الشر مؤقت . وخلاص الخير منه محتوم ولكن الشيء الجديد فى هذه النظرية هو انها تجعل من الشر قوة خالقة تصدر عنهما مخلوقات حقيقية لا وهمية ، وهى فى صدورها تتحدى ارادة إله الخير على الرغم من أن هناك تمييزا أساسيا بين مخلوقات الخير ومخلوقات الشر ، فهل يمكن أن نقابل مقابلة وجودية

بين المبدأين فنقول انها وجود وعدم؟ والواقع أن العدم لاينطوى على وجود أو حقيقة معينة . فيبقى اذن الموقف الثنائى قائماً وحاسماً دون حل ظاهر .

وقد حاولت فرق فارسية أخرى أن تلقى ضوءاً على هذه المشكلة . فقالت احداها أن هناك مبدأ محايداً مسيطراً على الوجود وهو « القدر » . هذه الطائفة تسمى « **الزروانية** » وهم يرون أن أهريمان وأورمزد صدرا عن هذا المبدأ المحايد. وذهبت فرقة أخرى هى **الجايرمانية** إلى أن الأصل فى الوجود هو إله الخير ، وأن فكرة شريرة لبثت فى نفس إله الخير نتج عنها شك كان من أثره ولادة مبدأ الشر . وهذه العقيدة يدين بها البارسى المحدثون . فإله الخير عندهم له ملكتان ، ملكة الخير وهى ملكة أصلية وتسمى سبنتا ماينو Spenta Mainyu وملكة الشر وهى ثانوية وتسمى ايناماينيو Aina Mainyu

على أنه مهما يكن من جهد هذه الفرق فى تأويل الثنائية الفارسية وفى توجيهها إلى التوحيد فإن هذه المذاهب فى مجملها قد جعلت للشر أساساً وجودياً وليس أخلاقياً فحسب فعارضت بذلك الأديان السماوية .

ولكن هذه المذاهب الثنائية كانت مصدراً لتأثيرات بعيدة المدى فى الفكر الاسلامى ولاسيما عند الصوفية فيما يختص بفكرة النور والظلام والصراع بين الروح والجسد وبين الحس والفكر .

مانى :

ولد مانى فى أوائل القرن الثالث الميلادى وكانت تعاليمه مزيجاً من الأفكار الزرادشتية والمسيحية . وقد تابع رأى زرادشت فيما يختص

بالثنائية الفارسية ، وتكلم عن امتزاج النور بالظلمة ولكنه يختلف عن زرادشت فى أنه يرى أن هذا العالم شر لامتزاج الخير والشر فيه ، ويجب الخلاص من هذا الامتزاج ويكون ذلك بالامتناع عن النسل والزواج حتى ينقرض البشر ، ومن ثم فقد دعا إلى الزهد وحرم النكاح وحبذ الصوم ونهى عن ذبح الحيوان .

وهو يقسم البشر الى طائفتين : ـ عامة وخاصة ـ أو سماعون وصديقون : والصديقون هم المقربون من إله الخير ، وهم الذين طهروا أرواحهم من أكدار البشر . ويقال أن هرمز أحد ملوك الفرس اعتنق هذا التعليم . ولكن بهرام الذى خلفه على العرش لم يبد ارتياحه لها ، فقتل مانى ولكن مذهبه ظل ساريا فى العالم المسيحى وفى العالم الاسلامى إلى القرن الثالث عشر الميلادى ، أى السابع الهجرى .

وقد أثار المانويون مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسمانى والروحانى وتناول المتكلمون آراءهم بالرد والتفنيد وأطلقوا عليهم لفظ الزنادقة ، وإن كان بعض المؤرخين يرون أن لفظ الزنادقة أطلق على اتباع مذهب خاص من المانوية وليس على المانوية جميعا (١) .

مزدك (٤٨٧ م) :

ظهر فى فارس وهو من اهل نيسابور ، اعتنق الثنائية . وكان للعصر الذى ظهر فيه أثره الكبير فى تكوين تعاليمه . فقد كانت فارس فى هذه الفترة يسودها الاضطراب وتعمها الفوضى . وقد بنى مزدك تعاليمه على الأساس التالى : رأى أن الناس يصطرعون من أجل خمسة أشياء هى: الغيرة والغضب والثأر والفقر والشهوة.

---

(١) من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، ع. بدوى ص ٢٣ ـ ٣٢

وهو يرى أن هذه هي مصدر الشرور في العالم ، فاذا أردنا تحقيق السعادة لبني البشر فانه يتعين القضاء على كل ما من شأنه استحضار هذه الأشياء الخمس التي هي مصدر الشرور جميعا ، ولن يكون ذلك إلا باقرار شيوعية المال والنساء .

واعتنق كثيرون هذا المبدأ ولكن أحد ملوك الفرس نكل بمزدك فقتل سنة ٥٢٣ م . ولكن المذهب ظل سائدا إلى مابعد ظهور الاسلام وكان له تأثيره الواضح في بعض آراء المسلمين . ويقال أن أبا ذر الغفاري خطب في أهل فطالب يسوي بين الفقراء والاغنياء ، فأرسله معاوية إلى عثمان مخافة ثورة أغنياء الشام عليه وسأله عثمان عن رأيه فقال له : « لاينبغي الأغنياء أن يقتنوا مالا » يفسر الطبري حقيقة آراء أبي ذر في هذا الموضوع فيقول : « أن ابن السوداء لقي أبا ذر فأوعز إليه بذلك ، وكان ابن السوداء قد أتى أبا الدرداء ، وعبادة ابن الصامت فلم يسمعا لقوله . وأخذ عبادة إلى معاوية وقال له : « هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر » (١) وابن السوداء هذا هو عبد الله بن سبأ اليهودي .

وقد كان للمزدكية ، وكذلك للبابكية تأثيرها الذي لاينكر على زعماء ثورة الزنج في البصرة التي استفحل أمرها عام (٢٦٤ هـ) وكذلك على حركة القرامطة التي بدأت بين الكوفة والبصرة ثم استقرت ردحا من الزمن في البحرين والاحساء . وعلى الجملة فقد كان للفكر الفارسي تأثير كبير على اتجاهات الفكر الاسلامي من النواحي الفلسفية والأدبية والدينية .

٥ ـ الثقافة الهندية :

اتصل المسلمون بالهنود في العصر العباسي فاستقدم الخلفاء الأطباء الهنود لمعالجتهم.واشتهر منهم مرتكة وصالح بن بهنام الهندي وكوكلة . ونقلت كثيرمن

---

(١) الطبري جـ ٥ ص ٦٦ ــ وهذا يعني أن (ابن السوداء قد تأثر بآراء مزدك فنقلها إلى أبي ذر وأصحابه .

كتب الهند فى الطب إلى العربية أما عن الطريق المباشر أى عن السنسكريتية أو عن طريق غير مباشر أى عن الفهلوية الفارسية القديمة ويورد صاحب «الطبقات» أسماء كثيرة من الكتب التى ترجمت عن الهندية وأسماء مترجميها ويذكر منها كتابا رآه بعينه هو كتاب «آراء الهند ودينها» ويتفق صاحب الفهرست مع صاعد بهذا الصدد، وكان الاتصال بالهند عن طريق التجارة. ونقل المسلمون علوم الفلك والتنجيم وعلم الحساب، أما الفلسفة فقد كان الهنود يربطونها بعقيدتهم الدينية والتناسخية. ويعتقدون فى نظرية تطهير الروح من الجسد وينتحلون ضروبا من الزهد والتقشف.

ويرى هورتن أن هذه الأفكار فى التناسخ والزهد والفناء فى النرفانا كان لها تأثير كبير عند متصوفة الاسلام. ويظهر أن المسلمين نقلوا عنهم عقيدة التناسخ ولكنها لم تنتشر بين الكثرة واختصت بها فئات محدودة. فمثلا نجد شهاب الدين السهروردى يورد عقيدة التناسخ ويتكلم عنها ولكنه لايستطيع البرهنة عليها ويخلص من البحث إلى قوله أن البرهنة على صحة التناسخ أو عدمه متساويتان ومع هذا فهو يضيف هذه العقيدة إلى مذهبه إضافة تلفيقية.

ويذهب بعض المفكرين إلى أن الهنود عرفوا القياس المنطقى واشتهر من بينهم منطقيون ولكن الثابت قطعا أن المنطق على الصورة اليونانية هو أثر من آثار عقلية اليونان وأن العرب لم يعرفوا المنطق إلا عن طريق اليونان.

واشتهر بين العرب أبو الريحان البيرونى المتوفى سنة ٤٤٠ هـ وهو العالم بثقافات الهند وله كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة» وهو يعد مرجعا فى عادات

الهند وأديانها وعلومها . وكان البيروني مولعا بالرياضة والفلك والتنجيم . وقد طاف بالهند ونقل كثيرا من كتبها إلى العربية .

ونريد أن نعرف الآن على وجه التفصيل مذاهب الهند التي يمكن أن يكون لها دور في تاريخ الفكر الاسلامي .

المذاهب الهندية :

عرفت عند الهنود مذاهب دينية متعددة نخص منها البرهمانية والجينية والبــــوذية .

ا) البرهمانية :

يقدس البرهمانيون الفيدا Veda وهو كتاب مقدس يقال أنه مجموعة من التعاليم والشعائر الدينية التي ألقيت شفويا ثم حررت فيما بعد في أربعة كتب وهي « رج فيدا Regveda» وهو يحتوى على الأوراد الدينية و « ساما فيــــدا Sama Veda » ويتضمن الأناشيد والتراتيل الدينية و « ياجوفيد Yagoveda ويشتمل الكلام على القرابين وطرق تقديمها للالهة و« أتارفافيدا Atarva Veda وفيه الكلام على العقائد والتعاويذ السحرية .

ويطلق اسم البرهمانيــة على التقاليــد الفيدية التي ظلت سائدة في الهند لقرون طويلة . وأول مايلاحظ على هذا الدين وكذلك سائر الأديان الهندية أنها تؤكد ارتباط الناحيــة الاجتماعيــة بالمشكلة الروحيــة في اطار عقيــدة التناسخ فمن الناحية الأولى نرى البرهمانيين يقسمون البشر إلى الطبقات التالية : (وهذه الطبقات اجتماعية ودينية في نفس الوقت ، أى أن لها وظائف اجتماعية وأخرى دينية) فهناك **البراهمان** وهؤلاء من نسل

الآلهة ويليهم طبقة النبلاء ويسمون آريا ثم طبقة المحاربين ويسمون اكشاتريا فطبقة الفلاحين ويسمون فيشيا . أما باقى الأهلين فهم منبوذون .

والبرهمانية تعتقد فى إله واحد مطلق هو « براهما » فلا يوجد شىء خارجه وهذا الإله هو الحقيقة الكلية التى تنطوى على سائر الموجودات . وأما العالم فهو تجل ظاهرى لهذه الحقيقة ولا يتميز عن « براهما » إلا بطريق الوهم . وغاية الفرد الوصول إلى الاتحاد بالله . وهنا تتعرض البرهمانية لمشكلة الخلاص أى خلاص النفس من العالم الأرضى ، ويتم تحقيق الخلاص عند البراهمانية بأحكام السيطرة على النفس أو اكتساب قوى فوق الطبيعة للتسلط على الأشياء والأفراد وتسمى هذه الطريقة « اليوجا » التى ترمز إلى تركيز الحيوية فى الروح لاجتناب الضعف والشقاء وتحقيق أوسع مدى من الحرية الذاتية . ولا يجب أن يخلط بين هذه الطريقة والطريقة الجينية التى تنحصر فى تعذيب الجسد وإذلال الروح فحسب .

ب) الجينيون :

وهذه الطائفة متأثرة هى والبوذية بالتعاليم الفارسية . إذ أنها نشأتا فى المنطقة الواقعة بين جبال هملايا ونهر الكنج الأوسط . والجينية على وجه الخصوص تتبع طريق الزهد واذلال الجسد للخلاص ، وتصطبغ تعاليمها بصبغة مادية مفرقة . فهناك الامتداد والحركة ، والامتداد ينقسم إلى جواهر فردية تتداخل فيها المادة والروح ، وسر الشقاء الانسانى ومصدره يكمن فى اختلاط المادة بالروح . وإذن فتطهير العنصر الروحى من أدران المادة هو الهدف الأخير لهذه الطائفة .

ج) البوذيون :

تقوم البوذية على أسس أخلاقية واضحة فهى تدعو الإنسان إلى أن يطرح

الأنانية والشهوات . وهى ترى أيضاً أن الأصل فى التناسخ ينشأ مما جبل عليه الانسان من التمسك بالحياة ويتحقق الخلاص عند إتباعها عن طريق إتباع منهج عقلى أخلاقى هدفه محو النفس الفردية (كارمان) وفناؤها فى النرفانا ، أى الذات الإلهية .

ووسيلة البوذية « الإدراك » وهو يتمثل فى إدراك الإنسان لجهله من حيث أن هناك مجموعة من الأسباب تؤدى إلى الجهل والجهل يؤدى إلى الشقاء . فإستطاعة الانسان أن يكشف عن جهله هى أول خطوة فى طريق الخلاص ، ويجب أن يكف الانسان عن التعلق بالحياة ، والانسان فى طريقه عبر الأدوار التناسخية تضمحل فيه قوة الحياة ويلتقى عنده الميل اليها وتأخذ شخصيته فى التلاشى تدريجياً حتى يفنى الفرد فى الشخصية الإلهية .

هذه العقيدة لم يفهمها البسطاء من البوذيين لأنها تقوم على أسلوب عقلى يدفع بالذهن الانسانى إلى التحرر من جهله وأنانيته لكى يفنى فى ذات مطلقة . وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على نظرية الفناء الصوفى عند المسلمين (١) .

الآراء الفلسفية :

وكانت تدور حول البرهمانية مناقشات فلسفية على صورة مذاهب ساذجة عرف منها :ـ

ا) مذهب التمييز (فايسسكا) :

وهو مذهب الجوهر الفرد . ويعتقد باينز Pines أن المسلمين تأثروا بآراء الهنود فى نظرية الذرة كما تأثروا بآراء اليونان . على أن طريقة الهنود فى

(١) ولم يقف المسلمون فى تصوفهم عند مقام الفناء الذى انتهى اليه صوفية الهند بل تخطوه إلى مقام التوحيد . . الخ على ما سنرى فى القسم الخاص بمباحث التصوف .

القول بالذرة تختلف عن طريقة الاسلاميين . فهم يقتربون من موقف أبيقور إذ أنهم يدمجون القول بالعناصر الأربعة مع القول بنظرية الجوهر الفرد . فكل ذرة فى الوجود مكيفة تكييفاً حسياً خاصاً . . وإذن فنظرية الخلاص عندهم تقوم على التمييز بين الذرة المادية والعنصر الروحى ثم بين النفس الكلية (أتمان) والنفس الجزئية المتصلة بالتدبير البدنى وتسمى (ماناص) .

ب) مذهب التعدد (سامكيها) [١] .

وهو متأثر بالثنائية الفارسية ويرى أتباعه أن المادة مزيج من عناصر ثلاثة : هى النور (ساتفا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس) . ويشير أتباع هذا المذهب إلى مايشبه الهيولى الارسطية وهى مادة أولية غفل من أى تعيين .

والخلاصة : أنه كان للمذاهب الهندية بعض التأثير الذى يبدو فى نظرية وحدة الوجود الصوفية . وكذلك فى نظرية براهمان وآتمان أو فكرة تطابق العالم الصغير بالعالم الكبير . وهو الذى يقول عند المريدون من الصوفية أنه كشف السر إذ به يتحقق الفرد من أنه أصبح هو الذات الإلهية .

يقول ابن عرابى :

هـذا الوجـود الصغير .·. سر الوجود الكبير

لـــولاه ما قـال أنى .·. أنـا العـــلى القـــدير

---

(١) راجع جينون : مفكرو الهند .



الفصل الرابع

حركة الترجمة والنقل

لم يكن العرب على علم باللغة اليونانية . فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا إليهم ماوصلهم من تراث اليونان. ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للنقل من اليونانية إلى السريانية . وكان لهؤلاء النقلة السريان فلسفات وآراء خاصة ولذلك كانت ترجماتهم متأثرة أحياناً بهذه الآراء . بل كان بعضهم يؤلف كتباً خاصة لشرح هذه الآراء .

وعرف من أوائل المترجمين من اليونانية إلى السريانية القس بروباس Probus وقد عاش فى النصف الأول من القرن الخامس الميلادى ، وكذلك سرجيوس الرسعنى من رجال القرن السادس الميلادى ومن تلامذة مدرسة الاسكندرية توفى بالقسطنطينية عام ٥٣٦ م وكان راهباً درس الطب فى العراق وترجم فى الإلهيات والأخلاق والطب . واشتهر أيضاً من بين هؤلاء النقلة ستيفن بارصديلة وكان من مترجمى القرن الخامس الميلادى وعرف عنه أنه أستاذ الراهب المسيحى الذى كتب كتاباً فى طبيعة المسيح ونسبه إلى ديونيزيوس الأريوباغى . وممن كانت لهم آراء وكتب خاصة من النقلة شمعون الراهب الذى عاش فى القرن السابع الميلادى . ويقال أنه ألف فى الطب وكذلك أبو اسحاق قويرى إذ ألف فى المنطق . ويورد صاحب الفهرست أسماء كتب أرسطو التى ترجمها وهى المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية .

وسيما يكن من أمر حركة النقل من السريانية إلى العربية فإنه يجب البحث

عن حقيقة الاتصال المباشر بالثقافة اليونانية قبل عهد الترجمة . فهل اتصل العرب بهذه الثقافة باعتبار أنهم قد عاشوا فى الوسط الذى ذاعت فيه ؟ الواقع أن انتشار المدارس المسيحية فى مدرسة الاسكندرية الفلسفية وما كان يقوم حولها من جدل فلسفى فى العقائد المسيحية وكذلك انتقال الفلسفة مدارس إلى فارس القديمة ثم فتح العرب لفارس والشام كل هذا هيأ نوعا من الاتصـال المباشر بين العرب وبين ثقافات الأقاليم التى فتحوها قبل عصر الترجمة لفترة طويلة . فاتصل العرب بالرهبان فى الأديرة واستمعوا إلى مناقشتهم بل وتأثروا بما عاينوه فى حياتهم من زهد وتقشف مما قد يكون له أثره فى حركـة التصوف الاسلامى لا سيما فى الفترة الأولى التى تعرف بفترة الزهد وذلك قبل عصر الترجمة .

وكذلك كان الاتصال بالمسيحيين سابقـاً على الاسلام . فقـد كان المسيحيون يسكنون أجزاء فى شبه الجزيرة : فى نجران وحضر موت وفى شرقى الحجاز فى وادى أم القرى وبين قبائل قضاعة وكذلك بين قبائل بنى تنوخ وبنى صـــالح بالقرب من انطاكيـة . وبنى عبد قيس فى بلاد البحرين وبنى تغلب فى وسط العراق .

كذلك كان الاتصالة بالفرس سابقاً على عهد الترجمة ومتقـــدما على انتشار الاسلام . فقد اتصل عرب الجاهلية بفارس وتعلم بعضهم بها . ويشير القفطى إلى أن الحارث بن كلدة تلقى العلم بجند يسابور واشتغل بالطب فى أرض فارس وكذلك النضر بن الحارث بن كلدة كما سبق أن ذكرنا .

على أن هـذه الحركات المباشرة للتزود بالثقـافات اليونانيـة والفارسية لم تكن قوية بحيث تنتج عنهـا آثار علميـة ظاهرة ولم يبـدأ النقـل إلا فى العصر

العباسى وعلى الأخص على عهد المأمون ، وقد سبقت هذه الفترة محاولات فى العصر الاموى وكذلك فى مستهل العصر العباسى على عهد المنصور والرشيد .

حركة النقل فى العصر الاموى :

تعد هذه الفترة التى استغرقت حوالى ستين عاما الفترة الأولى فى تاريخ حركة الترجمة من السريانية الى العربية . على أنه من المعروف أن العرب فى هذه الفترة عكفوا على شئون الرئاسة والحكم واهتم نفر قليل منهم بالحركة العلمية . وقد سبق لنا أن أشرنا الى أنه كانت هناك حركتان ثقافيتان ، الأولى تمثلت فى تشجيع خالد بن زيد للنقلة لكى ينقلوا كتب الصنعة . ويقال أنه هو نفسه ألف كتبا فى ثلاث مسائل فى الكيمياء ولكننا لا نعرف عنها شيئا .وكذلك نقلت كناشة أهرون فى الطب على عهد عمر بن عبد العزيز ونقل يعقوب الرهاوى المترجم السريانى بعض كتب اليونان فى الحكم والامثال .

وأما الحركة الثقافية الثانية فقد تمثلت فى حركة التأليف فى العلوم الاسلامية والعربية فاشتهر رجال من أمثال الخليل بن أحمد وأبو الاسود الدؤلى .. الخ .

حركة النقل فى العصر العباسى :

تنقسم حركة النقل والترجمة فى العصر العباسى الى ثلاث مراحل :ـ

المرحلة الاولى :

وهى تمتد من سنة ١٣٦ هـ الى سنة ١٩٨ هـ ـ أى من خلافة المنصور الى وفاة الرشيد ، ومن أشهر المترجمين فى هذه الفترة **يوحنا البطريق . وعبد الله ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه .**

يوحنا البطريق :

يورد ابن أبي اصيبعة أنه ترجم كتاب أقليدس فى الهندسة وكذلك كتاب طيماوس لأفلاطون . وقد عرف العرب كتابين بهذا الاسم . سمى أحدهما طيماوس الروحانى والآخر طيماوس الطبيعى. أما الأول فهو كتاب على الطريقة الفيثاغورية يتكلم عن الناحية الروحية التى عرفت عن الفيثاغورية . أما الكتاب الثانى فهو لأفلاطون الذى تكلم فيه عن تنظيم الطبيعة او العالم المحسوس . وقد عرف العرب الكتاب الاول وانتشر بينهم ولخصه اليعقوبى وتأثرت به الفرق الاسلامية ، ويشير أيضا ابن أبى أصيبعة الى أن ابن البطريق كان أول من ترجم فى الطب وهذا يخالف الرأى الذى سبقت الاشارة اليه وهو أن أول نقل حصل فى الطب كان فى العصر الاموى وقد كان على يد ماسرجويه الطبيب بتشجيع عمر بن عبد العزيز الأموى .

عبد الله بن المقفع (١٤٢ هـ) :

عرف عنه أنه هو الذى نقل كتب كليلة ودمنة من الفارسية الى العربية ، وقد ذكر كتاب التراجم آثار ابن المقفع الادبيـة مما يدل على أنه كانت له صلة وثيقة بالحركة الادبية والكلامية فى العصر الاموى . وقد أذاع بعض مؤرخى التراجم أنه نقل كتب أرسطو المنطقية الى اللغة العربية ومنها كتاب قاطيغورياس وكتاب العبارة والتحليلات الاولى والتحليلات الثانيـة وكتاب أيساغوجى لفورفوريوس الصورى ، ومن المعروف عن ابن المقفع انه لم يكن على علم باليونانية أو السريانية واذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية إن صحت هذه الرواية . ويبقى اذن أن نبحث عما اذا كانت هنـــاك ترجمات فارسية لكتب ارسطو المنطقية ؟ ويقول صاعد الاندلسى « فأما المنطق فأول من اشتهر به فى هـذه الدولة عبد الله بن المقفـع الخطيب الفارسى كاتب أبى . . . المنصور . فانه ترجم كتب ارسطاليس المنطقية الثلاثة التى فى صورة

المنطق وهى كتاب قاطيغورياس وكتاب أرمنياس وكتاب أنا لوطيقا وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الاول فقط . وترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق المعروف بالايساغوجى لفورفوريوس الصورى . وعبر عن ترجمته بعبارة سهلة قريبة المأخذ وترجم الكتاب الهندى كليلة ودمنة ، وهو أول من ترجم من الفارسية إلى العربية . وله تآليف حسان منها : رسالة فى الآداب وأخرى فى السياسة ورسالته المعروفة باليتيمة فى طاعة السلطان (1) .

ولكن صاحب الفهرست وقد أرخ لمن سبق لابن المقفع ولمن أتى بعده لا يورد ما أورده صاعد ولا يشير الى أن هناك ترجمة فارسية لكتب ارسطو المنطقية واذن يبقى هناك شك فى أنه قد حدث نقل فى الفلسفة من الفارسية الى العربية . كما انه ليس لدينا ما يثبت بالتأكيد أنه قد تم نقل كتب الفلسفة من اليونانية الى الفارسية ، رغم ما تناقله المؤرخون من روايات عن استضافة كسرى لفلاسفة اليونان بعد اغلاق مدارس الفلسفة فى عهد جستنيان .

ولقد تعرض المستشرق فورلانى Forlani لهذه المشكلة وشايع رأى صاعد واستعمل طريقة النقد الباطن ليثبت أن ابن المقفع قد ترجم هذه الكتب عن الفارسية . ولكن بول كراوس Paul Kraus (2) تناول حجج فورلانى وطريقته فى النقد الباطن واثبت رأيا معارضـــا له ؛ فمثلا نجد المترجم لهذه الكتب يستعمل لفظ « عين » للدلالة على لفظ Ousia اليونانى وقد ترجم المترجمون هذا اللفظ اليونانى فيما بعد بكلمة « الجوهر » وكلمة الجوهر هذه كلمة فارسية تداولها المسلمون فى دراساتهم الفلسفية وعرفت على عهد ابن المقفع . فلو

---

(1) طبقات الأمم لصاعد الاندلسى ص٤٩

(2) بول كراوس « تراجم ارسطاطالية منسوبة الى ابن المقفع » فى التراث اليونانى...
ـ ترجمة ع . بدوى ـ (م ، س) .

كان النقل قد تم عن الفارسية كان أولى بالمترجم أن يستعمل لفظ « جوهر » بدلا من لفظ « عين » خصوصا وأن هذا اللفظ ظل شائعاً فى جميع كتب الفلسفة وعلم الكلام والتصوف . وقد إنتهى كراوس من بحثه الى انه لم توجد حركة لنقل الكتب الفلسفية من الفارسية الى العربية . واذن فمن هو ابن المقفع هذا الذى أشار اليه صاعد ؟ يذكر كراوس أن ابن المقفع هذا شخص آخر هو محمد بن عبد الله بن المقفع وهو غير عبد الله بن المقفع الذى ترجم كليلة ودمنة وأساطير بيدبا وكتب مانى وابن ديصان ومرقيون ، وكان محمد بن عبد الله ابن المقفع يعيش فى زمن المهدى أو الهادى وكان على علم باليونانية وقد تمكن من ترجمة كتب أرسطو فى المنطق من اليونانية الى العربية رأسا . وبذلك يستطيع كراوس ان يؤيد الاختلافات الواردة فى النص العربى بصدد إستعمال كلمات اصطلاحية غير شائعة كلفظ « عين » .

يوحنا بن ماسويه :

يذكر القفطى فى « الطبقات » أن يوحنا هذا كان نصرانيا سريانيا عاش أيام هارون الرشيد وولاه الاخير ترجمة الكتب الطبية القديمة مما عثر عليه فى « عمورية » وغيرها من بلاد الروم التى فتحها المسلمون . ويستطرد القفطى فيذكر أن الرشيد رتب ليوحنا كتابا حذاقا يقومون بمساعدته فى الترجمة . ويذكر أيضا أن له كتاب البرهان الذى يشتمل على ثلاثين بابا وكتاب البصيرة . وله فى الطب مؤلفات كثيرة . واستمر فى خدمة الرشيد والأمين والمأمون . وكان رئيسا لبيت الحكمة ببغداد الذى أسس سنة ٢١٥ هـ .

ويلاحظ على هذه الفترة أنه قد بدىء فيها بنقل الكتب العلمية فى الهندسة والرياضة والطب والفلك وكذلك نقلت فيها كتب المنطق . وكان

ذلك فى عصر المنصور وقد اهتم الرشيد بصفة خاصة بنقل كتب الطب . وكان النقل كما بينا عن السريانية فى الغالب أو عن اللغة الهندية خصوصا فى الفلك والرياضة . ويروى صاعد ، عن حقيقة النقل عن الهندية خبرا عن محمد بن ابراهيم الفزارى « وأما علم النجوم فأول من عنى به فى هذه الدولة محمد بن ابراهيم الفزارى وذلك أن الحسين بن حميد المعروف بابن الادى ذكر فى تاريخه الكبير المسمى « بنظام العقد » أنه قدم على الخليفة المنصور سنة ١٥٦ هـ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسند هند فى حركات النجوم مع تعاديل معلومة على كردجات محسوبة لنصف نصف درجة مع ضروب من أعمال الفلك ومع كسوفين ومطالع البروج وغير ذلك ، فى كتاب يحتوى على اثنى عشر بابا . ويذكر أنه اختصره من كردجات منسوبة الى ملك من ملوك الهند يسمى قبغر وكانت محسوبة لدقيقة فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتاب فتتخذه العرب أصلا فى حركات الكواكب . فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزارى وعمل منه كتابا يسميه المنجمون « بالسند هند الكبير » . ثم جاء بعد ذلك محمد ابن موسى الخوارزمى وجمع بين الطريقتين الهندية والاغريقية فى الفلك .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن قسطا كبيرا من العقائد الفارسية تسربت الى المسلمين وامتزجت بعقيدتهم وكان لا بد حينئذ من إنتشار تيارات من الجدل والخلاف حول العقائد ، هذا بالاضافة الى رغبة الخلفاء العباسيين لا سيما المنصور والمأمون فى الدفاع عن العقيدة بأدلة عقلية .

المرحلة الثانية (١٩٨-٣٠٠ هـ) :

فى هذه المرحلة - وهى تمثل عصر المأمون - ازدهرت حركة الترجمة ، وازداد النشاط العلمى ، وترجمت الكتب فى كل العلوم ، وفى الاخلاق

والفلسفة والنفسيات بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء والطب .

ويشير صاعد وصاحب كشف الظنون إلى شدة الاقبال على الترجمة فى هذا العصر ورعاية المأمون لهذه الحركة فيتفقان على القول بأنه « لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور . فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة . فراسل ملوك الروم وأتحفهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقراط . . وغيرهم من الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة ،وكلفهم أحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم فى تعليمها » .

ولكننا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التى دفعت بالمأمون إلى طلب نقل كتب الفلسفة بصفة خاصة رغم ما كان يشعر به عامة المسلمين من نفور ظاهر من الاشتغال بها وتناول قضاياها . يشير المؤرخون إلى جملة أسباب منها : ـ

اولا : كان المأمون تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدى المتوفى عام ٢٨٤ هـ وكان هذا الرجل من شيوخ المعتزلة ، وله علاقات واتصالات مع ثمامة بن أشرس النميرى المتوفى سنة ٢١٣ هـ . زعيم فرقة الثمامية المعتزلية فى زمن المأمون والمعتصم والواثق ويقال أن ثمامة هو الذى أغرى المأمون بالانضمام إلى حركة الاعتزال . يقول البغدادى : « وكان (ثمامة) زعيم القدرية (أى المعتزلة) فى زمان المأمون والمعتصم والواثق . وقيل أنه هو الذى أغرى المأمون بأن

دعاه إلى الاعتزال(١) . ومن هنا نفهم كيف أقبل المأمون على كتب الفلسفة مشرباً بنزعة عقلية مبكرة ، إذ كان متصلا منذ صباه بشيوخ الاعتزال فى عصره . وقد عرف عن المأمون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وإيثاره لهم وحسن معاملتهم وتقديمهم على غيرهم من أهل النظر فى المجتمع الاسلامى على عهده . ومن الوجوه التى كانت لها عنده حظوة كبيرة : أبو الهذيل العلاف وابراهيم النظام .

ونحن نعرف أن المعتزلة قد اعتنقت القول بخلق القرآن وتشيعت لهذا الرأى فرق منها : الثمامية والنجارية أتباع الحسين بن محمد النجار ومن النجارية الزعفرانية أتباع الزعفرانى .

قالت **الزعفرانية** : أن كلام الله تعالى غيره . وكل ماهو غير الله تعالى مخلوق . ورأت **المستدركة** القرآن مخلوق ، ولكنها افترقت إلى فرقتين فرقة تقول أن رسول الله قال : أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف وفرقة أخرى تقول : أن رسول الله لم يقل **أن** كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه .

وقد اعتنق المأمون هذه الفكرة وأخذ يتسلح بالمنطق والفلسفة لإقامة البرهان عليها . لذلك فقد طلب ترجمة كتب الإلهيات فى الفلسفة اليونانية لينتفع بما ورد فيها من أدلة وحجج لاثبات وجود الله وصفاته . وقد جعل هذه العقيدة مذهباً رسمياً للدولة فأذاع منشوراً على المسلمين عام ٢٠٢ م ، أمرهم فيه رسمياً باعتناق مذهب خلق القرآن احترازاً من القول بقدمه فنتأدى إلى افتراض قديمين هما الله والقرآن ، وقد جمع الفقهاء على عهده واختبروا فى هذه المسألة واضطهد من ظهر

---

(١) الفرق بين الفرق البغدادى ـــ تحقيق الكوثرى ١٩٤٨ ص١٠٣ ـــ وفاة المعتصم ٢٢٧ هـ - وفاة الواثق ٢٣٢ هـ .

عدم اعتناقه لها . وكذلك اضطهد فيما بعد رجالا كأحمد بن حنبل فأصبحت هذه الحركة الفكرية التى اتسم بها مستهل عصره جحيما فكرياً لا يطاق .

يقول ابن خلدون : « وعظم ضرر هذه البدعة أى القول بخلق القرآن — وتلقاها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها وخالفوا أئمة السلف فاستحل لخلافهم أيسار كثير منهم ودماؤهم [1] .

ثانيا : يقال أن الذى دفع المأمون إلى طلب كتب الحكمة غير اعتناقه لمذهب الاعتزال هو منام رآه ، شاهد فيه أرسطو (يورده صاحب الفهرست فالقفطى فابن أبى أصيبعة) ومضمونه أن السبب الذى دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو هو أنه رأى فى المنام رجلا أبيض االون مشرب الحمرة واسع الجبهة حسن الشمائل جالساً على سرير . قال له المأمون : من أنت . قال : (أنا أرسطو) قال المأمون : فسررت به وقلت : أيها الحكيم اسألك ؟ قال : اسأل ؟ قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل . قلت : ماذا ؟ قال : ماحسن فى الشرع » . قلت : « ثم ماذا ؟ » قال : « ما حسن عند الجمهور » . قلت : ثم ماذا ؟ قال : « ثم لا ثم » قلت : زدنى ، قال : عليك بالتوحيد . فكان هذا المنام من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب وترجمتها . ويلاحظ هنا اشتمال النص على فكرة الحسن والقبح العقلين ، وهى فكرة معتزلية .

ومثل هذا النص ورد فيه ذكر ارسطو فى المنام حكاه غيره من المتأخرين نذكر منهم شهاب الدين السهروردى فى التلويحات وهذا يشير إلى حقيقة تكوين المأمون ونزعته الفلسفية واستعداده الشخصى وإكباره للحكماء ، وذلك بقطع النظر عن الشك أو عدمه فى حقيقة هذا النص . فالمأمون هو

---

(١) المقدمة ص ٤٣٩ .

القائل عن الحكماء « الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده . صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة . وارتفعوا بقواهم عن دلس الطبيعة . هم ضياء العالم وهم واضعوا قوانينه ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية » .

ثالثا : وقيل أن المسلمين بدأوا فى نقل الكتب العلمية التى لاتمس الدين وعقائده . فلما اطمأنوا إلى أنها لاتخالف الدين ولا تجرحه وقدروا فضل العلم اليونانى فى تثقيفهم ، مالوا إلى نقل مابقى من علومهم . فاتجهوا إلى نقل الإلهيات .

رابعا : من المعلوم أن العلم يسير جنباً إلى جنب مع الحضارة . فلما تحضر العرب ونقلوا العلوم التى تساعدهم على زيادة العمران واستتباب الأمن اتجهوا إلى الفلسفة وهى علم يحتاج إلى فراغ من الوقت واطمئنان على العيش حتى يزدهر ، والعلوم العميقة تأتى فى مرتبة متأخرة عن علوم الظاهر وعلى ذلك فلم يطلب العرب فى طور البداوة علما ولا فلسفة . ولما تحضروا فى العصر العباسى طلبوا العلم ثم تشوقوا للمتعة العقلية فأقبلوا على تراث اليونان .

تشجيع حركة الترجمة :

ولم يكن للمأمون وحده فضل تشجيع حركة الترجمة بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمراء بذلوا أموالا طائلة فى جلب الكتب والمترجمين . ويورد المستشرق سانتلانا فى محاضراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية فى الاسلام قصصاً عن ارتفاع أثمان المخطوطات العربية فى تلك الفترة . ويستدل من هذا على عظم تقدير العباسيين للعلم وأهله .

ومن العائلات التى اشتهرت بتشجيع الحركة العلمية آل نوبخت وبنو موسى بن شاكر وقد اشتهر الأخيرون بعلوم الرياضة والفلك فى

القرن الثالث الهجرى وعلى الأخص محمد والحسن وأحمد أبناء شاكر . وقـــد استخدموا من المترجمين حنين بن اسحاق وثابت بن قرة الحرانى وعلى بن يحي كاتب المأمون ومحمد بن عبد الملك الزيات .

ما نقل من الكتب :

نقل فى هذه المرحلة فلك وطب ومنطق وفلسفة إلهية . فى الفلك نقـــل المجسطى لبطليموس وفى الطب كتب أبقراط وجالينوس وفى المنطق كتب أرسطو ، وكذلك كتبه فى الميتافيزيقا ، ونقلت كذلك بعض محاورات أفلاطون وجوامع جالينوس على المحاورات وبعض كتب أفلاطون فى السياسة (١) .

واشتهر المترجمين فى هذه المرحلة : حنين بن اسحق وابنه وسحق بن حنين ، ويوحنا البطريق ، وقسطا بن لوقا البعلبكى .

حنين بن اسحق:

هو أشهر المترجمين فى هذه الفترة على الاطلاق ، وصاحب مدرسة فى النقل ذات طابع خاص . وهو أبو زيد حنين بن اسحق ، ولد عام ١٩٤ هـ من أب عربى نسطورى من أهل الحيرة ، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه وتتلمذ على الخليل بن أحمد فى تعلم اللغة العربية ، وكان حنين على علم باليونانية والعربية والسريانية والفارسية .

ويقال أنه وهو تلميذ ليوحنا كان كثير الأسئلة ، وكثيراً ما أحرج أستاذه مما دفعه إلى طرده من مدرسته . فارتحل من بغداد إلى بلاد الروم

---

(١) راجع منشورات معهد واربورج بلندن .

حيث تعلم فى الاسكندرية ، ثم عاد إلى البصرة واتصل بالخليل بن أحمد وصحبه زمن ثم ابتدأ ظهوره فى عالم الترجمة .

بدأ حنين الترجمة وهو لم يكد يبلغ السابعة عشر من عمره ، فترجم للمأمون فى « بيت الحكمة » وترجم للمعتصم والواثق والمتوكل وبنى شاكر .

يقول القفطى : « اختير للترجمة واؤتمن عليها ، وكان المتخير له المتوكل على الله ، وجعل له كتابا نحارير عالمين بالترجمة ، وكانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموه . . . » وكان حنين دائب الترحال إلى البلاد التى اشتهرت بمراكزها العلمية ومكاتبها ، وقد حصل منها على مخطوطات نادرة ترجمها أو أشرف على ترجمتها . وقد طوف فى العراق والشام والاسكندرية . وسجل رحلاته ، وما عثر عليه من مخطوطات فى رسالة نشرها برجشتراسر ، وتوفى حنين عام ٢٦٠ أو ٢٦٤ هـ ، وكان اهتمامه موجها إلى عالم الطب ولا سيما طب جالينوس ، ويقال أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب ، لقل من بينها إلى العربية خمسين كتاباً منها جوامع جالينوس فى الطب ومجموعها ستة عشر كتاباً ، وهى فى التشريح والتشخيص والنبض . . الخ وقد وضعت هذه الكتب أصلا للمتعلمين واستخلصها الاسكندريون من كتب الطب لجالينوس.

وقد ترجم حنين أيضا فى المنطق والطبيعة وعلم الهيئة واصلح معظم الكتب التى نقلها المترجمون من قبله مثل سرجيوس الرأسعينى ويعقوب الرهاوى .

وقد ألف حنين أيضا فى العلوم الطبيعيـة وفى المنطق . ويذكر إبن ابى اصيبعة جملة كتب ألفها حنين منها : « فى الهواء والماء والمسكن » « تولد

الفروج » ومقال فى « المد والجزر » وآخر فى « تولد النار من الحجرين » وكتاب فى « أفعال الشمس والقمر » وله كذلك كتاب فى المنطق وآخر فى نوادر الفلاسفة والحكماء وأدباء المتعلمين على طريقة ديوجين اللائرسى فى كتابه « حياة الفلاسفة » .

وكان حنين ينقل نقلا حرفيا دقيقا ويجيد وضع المصطلحات ويشرحها وقد يستخدم اللفظ اليونانى إذا تعذر إيجاد اللفظ العربى المقابل له وكانت طريقته هى طريقة السؤال والجواب وهى طريقة الاسكندريين ، وكانت معظم ترجمته من اليونانية إلى السريانية ، أما تلامذته وخصوصا ابنه فقد كانت ترجماتهم فى الغالب إلى اللغة العربية ، وقد عنى ابنه بصفة خاصة بالفلسفة كما سار على منهاج أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط وقد تخرج اسحق فى مدرسة أبيه للترجمة وتخرج معه فيها ابن أخته **جيش بن الحسن** المعروف بالأعسم (ليبوسة اليد أو الكف) . وقد عمل اسحق كاتما للسر عند القاسم بن عبد الله المتوفى عام ٢٩٨ هـ .

ومن المترجمين الذين ينسبون إلى هـذا الدور أيضا **يوحنا بن البطريق** الملقب بالترجمان هو من أوائل هذه الطبقة . وقد أقامه المأمون على ترجمة الكتب الطبية والفلسفية .

ومنهم كذلك **قسطا بن لوقا البعلبكى** وكان طبيبا وفيلسوفا وهو من نصارى الشام ، وقد رحل الى بلاد الروم طلبا للعلم ثم وفد على بغداد للترجمة وهو من القلائل الذين يجيدون النقـــل من اليونانية إلى العربية رأسا ، وقد نقل كثيراً من كتب أفلاطون وارسطو ، وتوفى عام ٢٢٠ هـ .
وقد شرح كثيراً من كتب أفلاطون وارسطو وبعض كتب شراح أرسطو مثل

الإسكندر الافروديسى وتامسطيوس . وكان قسطاً فى زمن المقتدر العباسى وقد عرف بسرعة الخاطر وجودة النقل وحسن العبارة كما يقول صاحب الفهرست .

ومن مترجمى هذا العصر أيضاً **ثابت بن قرة الحرانى** من نصارى الصابئة ويقال أنه كان يجيد العربية والسريانية ، وقد أتى به بنوشاكر من حران، وكانت معظم ترجماته إلى عائلة بنى شاكر ، واستعان به المعتضد فى نقل بعض الكتب .

وثمة شخصية لها أثرها فى الفكر الاسلامى الفلسفى ألا وهو **عبد المسيح بن ناعمة الحمصى** ، وقد ترجم كتاب « أثولوجيا ارسطاطاليس » وأصلحه الفيلسوف الكندى للمعتصم العباسى . والكتاب ليس لأرسطو بل هو من عمل مؤلف سريانى مجهول جمع فيه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين السكندرى ونسبها لأرسطو ثم جاء عبد المسيح وترجم هذا الكتاب المنحول من السريانية إلى العربية وكان هذا الكتاب مصدراً لخلط كبير عند المسلمين ، ونلاحظ صورة من ذلك فى رسالة الفارابى « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو فقال فى رسالة له جعفر الكيا « . . على ما فى أثولوجيا من المطعن » .

ومن أمثال هذا الكتاب المنحول كتاب آخر نقل إلى العربية ونسب خطأ لارسطو وهو كتاب « الإيضاح فى الخير المحض » وقد وضعه مؤلف سريانى مجهول جمع فيه مقتطفات من كتاب « مبادىء اللاهوت » لابروقلس الافلاطونى المحدث المولود فى القسطنطينية عام ٤١٠ م ، ونسبه لأرسطو ، وعرف المسلمون كتاب « الإيضاح » واستند اليه ابن سبعين فى ردوده على الملك فردريك الصقلى ،

ثم ترجم الكتاب إلى اللاتينية وعرف باسم « كتاب العلل » وشرحه القديس توما على أنه لارسطو . وقد كان هذا الكتاب أيضاً من العوامل التي أشاعت الغموض في الفكر الفلسفي الاسلامي وعطلت انطلاقه الأصيل .

وعلى الجملة فقــد ترجمت في هذا الدور كتب في سائر موضوعات الفلسفة والعلوم ، فترجم فلك بطليموس وطب بقراط وجالينـــوس ومنطق وسياسة أرسطو وكتب أفلاطون وحكم فيثاغورس .

المرحلة الثالثة : من سنة ٣٠٠ الى ٣٥٠ هـ :

استمرت هذه المرحلة نصف قرن على وجه التقريب ومن أشهر المترجمين في هذه المرحلة :

أبـو بشر متى بن يـونس ، أو ابن يونان : وكانت له مدرسة في الترجمة في بغداد في خلافـة الراضي سنة ٣٢٠ هـ ، وهـو نصراني نسطوري كانت نشأته الأولى في دير الرهبان وقد انتهت اليه رياسة المنطقيين وكان هو أول من اختص بهذا اللقب كما يذكر ابن النديم ثم أطلق من بعده على تلميذه يحي بن عدى ثم على أبي سليمان السجستاني ، وكلمة « منطقي » كانت تعني حينذاك الحكيم أو الفيلسوف على الاطلاق وقد ترجم أبو بشر عديداً من كتب أرسطو وشراحه يذكر منها صاحب الفهرست : تفسير تامسطيوس على المقالات الثلاث الأواخر للتحليـلات الأولى ، وترجمة كتاب البرهان ، وسوفسطيقا والشعر والكون والفساد بتفسير الاسكندر وينسب إليه أيضاً ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا أرسطـــو كمقالة اللام [١] .

---

(١) راجع تحقيق هذه الترجمة ومقارنتها بالأصـــل الأرسطي للدكتور أبو العــلا عفيفي « مجلة كلية الآداب — جامعة الاسكندرية » .

ومن تلاميذ مدرسته يحيى بن عدى بن ذكريا المنطقى وهو يعقوبى المذهب، ويعتبره بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية فى القرن العاشر الميلادى (١) وقد توفى سنه ٣٦٢ هـ وكان من تلامذة الفارابى أيضاً . وله مؤلفات بالعربية فى المنطق والأخلاق بالاضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلهية من السريانية إلى العربية وكذلك نقله لكتاب النواميس لأفلاطون .

ويبدو أن مدرسة أبى بشر كان يغلب عليها الاشتغال بكتب أرسطو المنطقية والطبيعية وربما بعض كتبه الإلهية ، مع العناية بتفاسير هذه الكتب ليوحنا النحوى وغيره من شراح أرسطو .

ويعد ابو سليمان السجستانى المنطقى المتوفى عام ٣٩١ هـ من تلاميذ هذه المدرسة وهو محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى . وكان من أكبر علماء بغداد فى منتصف القرن الرابع الهجرى ، وكان له مجلس للبحوث والمناظرات كما يذكر التوحيدى فى « المقابسات » يلتقى فيه العلماء على اختلاف نحلهم ومذاهبهم ، وكان شعار المتناظرين أن فى كل رأى نصيباً من الحق كما يذكر عن أفلاطون ، وعرف عن مدرسة السجستانى أنها حولت المنطق إلى صناعة لفظيـــة نظرية ، تعنى بالجدل حول المعانى وتحديد الألفاظ مع الاشتغال بضرب من الفلسفة الأفلاطونية ولاسيما فيما يتعلق بالنفس وعروجها إلى العالم العقلى .

ومن مترجمى هذه الفترة أيضاً ابو عثمان الدمشقى ، وكان من المجيدين

---

(١) راجع .... Perrier, Yahya Ibn Adi

فى النقل فى زمن وزير المعتضد على بن عيسى ، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة .

ومنهم أيضاً **ابو على عيسى بن اسحاق بن زرعة** أحد المتقدمين فى علم المنطق وعلوم الفلسفة كما يذكر صاحب الفهرست ، ومن النقلة الجيدين من السريانية إلى العربية وكان مولده ببغداد عام ٣٧٠ هـ ، واختص بنقل كتب أرسطو .

مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

لم يوجه العرب اهتمامهم إلى نقل الآداب اليونانية من شعر وتمثيليات لأنها كانت تنطوى على تمجيد لآلهتهم الوثنية . وكانت مصادر معرفتهم بالفلسفة اليونانية عن طريق المتأخرين من أمثال بلوتارك الذى نقل عن ديوجين اللائرسى ، وكذلك عن طريق فورفوريوس وكتابات جالينوس ، ولهذا نجد معرفة العرب بالفلسفة السابقة على سقراط مليئة بالأساطير والخرافات التى نسبت إلى فلاسفة اليونان فى العصر الهلينى المتأخر وفى مدرسة الاسكندرية بالـــذات .

ولم يعرف العرب شيئاً كثيراً عن **الطبيعيين الأوائل أو الايليين او الفيثاغوريين** وقد ترجم السريان كتاباً نسب **لانباذ** وقل باسم الميامر (أى المقالات) وكذلك نسبوا اليه كتاباً فى ما بعد الطبيعة . والواقع أن ما وصلنا حقيقة عن هذا الفيلسوف فقرات صغيرة من كتاب عن الطبيعة . ولكن السريان أحاطوا شخصية أنباذ قليس بهالة من القداسة وقالوا أنه ادعى النبوة ، وسماه العرب بابن دقليس ، وأصبح شخصية اسطورية غامضة تحيطها الأسرار ، ويذهب القفطى إلى أن أنباذ وقليس هذا هو صاحب آراء الباطنية ومعلمها ،

ويعده الباطنية إماماً عالمياً ، ويدخله الصوفية المتأخرين فى عداد الأقطاب (راجع بهذا الصدد نظرية الامامة العالمية عند السهروردى الاشراق)[1] .

أما ديمقريطس وهو صاحب نظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، فقد أشار اليه القفطى . وتأثر العرب به بعد أن عرفوا طرفاً من مذهبه رغم أن مذهبه مادى ومذهب العرب الذرى يتخذ طابعاً روحياً ، وعرفوا عن ديمقريطس أيضاً قوله بقدم الدهر ، ويشير سانتلانا الى أن العرب أطلقوا اسم الدهرية (أى الزنادقة) على مذهب يتألف من مذهب كل من أنباذ وقليس وديمقريطس وأشار إليهم الغزالى فى كتاب المنقذ قائلا : « أنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة » .

ويبدو أن مصدر معرفة العرب بهذه الآراء هو كتاب السماء والعالم لأرسطو وكذلك كتاب الكون والفساد .

أما فيثاغورس : فقد نقلت عنه قصص وخرافات كثيرة وقيل أن أرشميدس تتلمذ عليه وبينهما ٣٥٠ سنة على الأقل . ونقل إلى العرب أن لفيثاغورس رسائل تعرف بالذهبيات ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب ، وله كذلك رسالة فى السياسة قد نقلت إلى العرب مع تفسير يامبليخوس لها ، والأخير من متأخرى الافلاطونية المحدثة ، وهذه الرسائل المعروفة بإسم الذهبيات هى وصايا عملية مقتبسة من مؤلفات الافلاطونية المحدثة فى القرن الثانى الميلادى .

---

(١) أصول الفلسفة الاشراقية ، طبعة بيروت ١٩٦٩ للمؤلف .

على أن شخصية فيثاغورس كان لها تأثير كبير على متصوفة الاسلام والمسيحية . وعلى العموم فإن أهم مصدر لمعرفة العرب بالفلاسفة السابقين على سقراط هو كتاب الميتافيزيقا لأرسطو حيث يستعرض آراءهم تمهيداً للرد عليها .

وقد عرف العرب أيضاً **مذهب السفسطائيين** . ويذكر اليعقوبي أن السفسطائية اسم تفسيره باليونانية « المغالطة » وبالعربية « المتناقضة » . يقولون (١) : علم ولا معلوم ، وهم طائفة من حكماء اليونان ينكرون حقائق الأشياء ، ويزعمون أنه ليس هاهنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة . . بل كلها أوهام لا أصل لها .

وقد قسم العرب السفسطائية إلى نوعين :

١ — **اتباع بروتاغوراس** : الذين يرون أن الانسان مقياس الأشياء جميعاً وقد سماهم العرب **العندية** .

٢ — **اتباع جورجياس** : وهم يرون استحالة العلم بأى شىء ، فالأشياء تتغير ، وإدراك الإنسان للأشياء فى آن يختلف عن ادراكه لها فى آن آخر وهؤلاء يسميهم العرب **بالعنادية** .

وقد ألحق العرب بالسفسطائيين طائفة الشكاك من أمثال بيرون وسكستوس أمبريقوس وسموهم جميعاً **باللاادرية** .

وقد تصدى **سقراط** لدعاوى السفسطائيين وتحمل محنة الموت بتجرع السم دفاعا عن مبادئه وكان لهذا الحادث أثره الكبير عند العرب فأحاطوا سقراط بهالة من التقدير والاعجاب بل جعلوا منه شهيداً.

---

(١) هكذا فى نص اليعقوبى وربما كانت « لا » علم ولا معلوم .

ويبدو أن معرفتهم به كانت عن طريق أفلاطون ، ويقول ابن أبى أصيبعة إن سقراط لم يصنف كتاباً ولا أملى على تلاميذه . . بل ألقى دروسه إلقاء .

ويذكر ابن النديم خطأ أن لسقراط مقالا فى السياسة وآخر فى السيرة الجيـــدة .

وقد عرف العرب سقراط أيضاً عن طريق ما كتبه عنه اكسانوفان فى التـذاكير أو التعاليق وقد انبرى العرب أيضاً للكتابة عن سيرة سقراط وموته ودفاعه عن عقيدته .

أما أفلاطون : الإلهى فقد آثره العرب على غيره من الفلاسفة واعتقدوا أنه أكثر حكماء اليونان اقتراباً من تعاليم الاسلام فقد تكلم عن الخلق الإلهى وأثبت وجود الصانع وعالم المعانى ، وبرهن على خلود الروح ، وكان لذلك تأثيره الكبير على فلسفتهم الإلهية بحيث يمكن أن يقال أن الفلسفة الاسلامية قد تأثرت جوهرياً بمذهب أفلاطون .

وكان تأثير أفلاطون على الصوفية أبعد مدى بحيث استند اليه المتـأخرون منهم بصدد كلامهم عن عروج النفس وصعودها إلى المقام الأسنى .

والواقع أن العرب لم يعرفوا الكثير من مؤلفات أفلاطون الجدلية والإلهية سوى محاورة السفسطائى « سوفسطس » . وقد عرفوا معظم مؤلفاته عن طريق جوامع جالينوس التى ترجمها حنين بن اسحاق .

وقد عرف العرب من محاوراته الأولى ، احتجاج سقراط على أهل أثينا ونجد نصوصاً منها فى ابن أبى أصيبعة ، وكذلك « فاذن أو فيدون »

و « أقريطون » ويورد القفطي فقرات منها ، وعرفوا كذلك محاورة بروتاغوراس ونقل إليهم حنين كتاب « النواميس » وكتاب السياسة وفصولا من الجمهورية أهمها رسالة في تربية الأحداث . أما كتاب « السياسي » فقد نقله حنين ضمن جوامع جالينوس .

وقد عرف العرب أيضاً كتابين لأفلاطون باسم تيماوس أحدهما تيماوس الروحاني والآخر تيماوس الطبيعي . والأول منحول وهو من تلفيقات السريان المتأخرين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة ، أما تيماوس الطبيعي فهو لأفلاطون وهو يتكلم فيه عن تكوين العالم الطبيعي وكيف نظمه الصانع محتذياً المثل .

وقد كان أثر أفلاطون على الفكر الفلسفي العربي واضحاً كل الوضوح بحيث أن فريقاً من العرب — اعجاباً منهم بطريقته وبأسلوبه في عرض أفكاره — رتبوا كتباً على نسق المحاورات الأفلاطونية .

أما ارسطو : فقد كان أكبر شخصية يونانية شغلت تفكير العرب ، وقد أعجبوا به من الناحية العقلية البحته كما كان اعجابهم بأفلاطون من الناحية الروحية الدينية .

وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكان الفارابي هو أول من تصدى لهذا العمل في كتابه « الجمع بين رأي الحكيمين » . وقد وصلت كتب أرسطو إلى العرب وعليها تفسيرات أفلاطونية محدثة وفيثاغورية متأخرة ، بل لقد وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية لاشك أنها من عمل مدرسة الاسكندرية والسريان المتأخرين . وكذلك نسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من بين مؤلفاته المعروفة .

وقد قسم العرب كتب أرسطو إلى المنطقيات والطبيعيات والنفسانيات والأخلاقيات والآلهيات كما تبنوا تقسيمه للفلسفة إلى نظرية وعملية . وإستفاد الفارابي واخوان الصفا وابن سينا فى تصنيفهم للعلوم الفلسفية من تصنيف أرسطو لها .

ولكن العرب اختلفوا فى أمر المنطق فبعضهم جعله جزءا من الفلسفة على وجه العموم وبعضهم جعله جزءا من القسم النظرى من الفلسفة . أما الباقون فقد جعلوه أداة للفلسفة كما رأى أرسطو .

ويبدو أنهم عنوا كثيراً بالمنطق الأرسطى وأضافوا إليه إضافات جديدة فبينما يقسم أرسطو الاورجانون (أى المنطق) إلى ستة أقسام هى : المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والمغالطة ، نجد العرب يضيفون اليها كتابين آخرين هما الشعر والخطابة . وقد أطلقوا على الكتب الاربعة الأولى اسم المنطقيات الأولى والأربعة الأخيرة اسم المنطقيات الثانية .

وقد أضافوا إلى الكليات الخمس (النوع ، الجنس ، الفصل ، الخاصة، العرض العام) كليا آخر وهو (الشخص) وكان ذلك من عمل اخوان الصفا .

وكذلك فقد تناولوا (الكلى) بالدراسة والبحث وتساءلوا عما إذا كان له وجود عينى أم وجود ذهنى فحسب ، وأيضا جعلوا المقولات تصنيفا لأنواع الموجودات وليست محمولات كما يرى أرسطو .

وقد غير الأصوليون مدلولات بعض المصطلحات المنطقية فقالوا أن الجنس هو النوع ، وأن النوع هو الجنس وكذلك انتقدوا التعريف الأرسطى (راجع منطق السهروردى الاشراقى) .

وقبلوا إضافات الرواقيين إلى المنطق الأرسطى مثـــل القضايا الشرطية والقياس الشرطى وأضافوا التعريف بالرسم والشكل الرابع فى القياس وهما من وضع جالينوس ، واستحدثوا التعريف بالمثال ، وأبدع الأصوليون منهم فى مبحث التمثيل .

وعلى العموم فقد استفاد العرب كثيراً من منطق أرسطو وزادوا عليـــه وبرعوا فى مسائله واشتهر الكثيرون بالتجويد فى الصناعة المنطقية .

اما طبيعيات ارسطو : فقد عرفها العرب معرفة تامة ، وسلموا بما ذهب اليه ارسطو من أن علم النفس جزء من العلم الطبيعى ما عدا اليعقوبى الذى يجعله علماً قائماً بذاته . وألف العرب كتباً على غرار كتاب النفس لأرسطو .

وفى مجال الاخلاقيات : اطلع العرب على الأخلاق النيقوماخية مضافاً اليها الاخلاق الكبرى ولم تصلنا إلا ملخصات منها من عمل ابن رشد وقد تأثر ابن مسكويه بأخلاقيات أرسطو فى كتابه « تهذيب الاخلاق » .

اما كتب ارسطو السياسية : فقد نقل إلى العرب منهـا كتاب السياسة المدينة وأحكام المدن السياسية ، وكان الفارابى أكبر شخصية اسلامية تأثرت بكتب أرسطو السياسية وكذلك بجمهورية أفلاطون .

يبقى إذن كتاب ما بعد الطبيعة : وقد عرفه العرب وسموه بكتاب الحروف وهو فى ١٤ مقالة ، ونقلت اليهم منه ١١ مقالة فقط .

وكان لهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسلام ، وللفارابى كتاب فى

الابانة عن أغراض أرسطو فى « ما بعد الطبيعة » وقد لخص ابن سينا كتب أرسطو فى الشفا والنجاة .

غير أنه نسبت إلى أرسطو كتب عـديدة تتضمن أفـكاراً من الأفلاطونية المحدثة مثل كتاب أثولوجيـا وكتاب الايضاح فى الخير المحض ـــ وقد أشرنا اليهما فى موضع سابق ـــ وقد كانت هذه الـكتب المنحولة سببا فى بلبلة أفـكار فلاسفة الاسلام بحيث أنهم وجدوا أنفسهم أمام آراء متناقضة لفيلسوف واحد .

فقد نقلت اليهم الـكتب الحقيقية لأرسطو ، وإلى جوارها كتب ملفقة تعرض مذهب أفلوطين ، فتعثروا فى فهم مذهب أرسطو ، وبذلوا محاولات للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة (كما فعل الفارابى فى كتاب الجمع بين رأبى الحـكيمين) الأمر الذى عطل عبقريتهم الفلسفية عن الانطلاق فى اصالة مخلصة من القيود والغموض والعقبات التى اعترضتهم بسبب هذه الـكتب المنحولة التى تعد فى حقيقة الأمر جناية على الفكر الاسلامى .

على أن ابن رشد قـد استطاع أن يقترب كثيراً من أرسطو الحقيق رغم تأثره برواسب المشائيـة الاسلامية التى تزعم خطأ إنتسابها لأرسطو الحقيق بينما هى مزيج من الأرسطية والأفلاطونية ، والأفلاطونية المحدثة مع ميل ظاهر إلى أفلاطون ولا سيما فى الالهيات .

والخلاصـــة ـــ (نتائج حركة الترجمة والنقل) :

أن العرب استفادوا كثيراً من نقل الثقافات الأجنبية اليهم ، فقـد عملت على اذكاء روح البحث والتأمل العقلى بينهم . فنشأت حركـة فـكرية جديدة متعددة النواحى دعتهم إلى التفـكير فى دينهم وفى كل ما يحيط بهم وكـذلك

فى أنفسهم ، وكان لهذه الحركة آثار كثيرة متشعبة أخذت تظهر تباعا بحسب درجة استعداد العقلية الاسلامية وقد ظهرت من بوادر هذه الحركة نهضة لغوية كاملة فتناول المسلمون اللغـة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد فى النحو والصرف والبلاغة ، متأثرين فى ذلك بالمنطق اليونانى . ولا شك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيرا من المنطق أيضا . وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية فى النحو والكلام فى مدرسة البصرة وهى أولى المدن الاسلامية التى ظهرت فيها بوادر التفكير الحر فى العالم الاسلامى ، ويعد الجاحظ من أكثر المتأثرين بالمنطق اليونانى وكذلك قدامة بن جعفر فى نقد النثر ، ويرى بعض المستشرقين أن الاجتهاد بالرأى والقياس متأثران بالمنطق اليونانى الذى عرفه المسلمون عن طريق المسيحية قبل ترجمة الكتب المنطقية ، وقد أشرنا إلى حقيقة هذه الدعوى فى موضع آخر .

على أن تأثير الثقافات الأجنبية يبدو أكثر وضوحا فى حركة علم الكلام الاسلامى ثم فى الحركة الفلسفية الاسلامية ، فقد نشأ علم الكلام أولا ثم لم يلبث أن أعقبه الفكر الفلسفى الاسلامى .

ومن الملاحظ أن المسلمين اشتغلوا بالعلوم العملية كالكيمياء والفلك قبل أن تزدهر لديهم العلوم العقلية مثل الفلسفة .

وسيكون علينا إذن تتبع نشأة الحركة الكلامية الاسلامية باعتبارها المقدمة الأولى للفكر الفلسفى عند المسلمين .

الفصل الخامس

نشأة علم الكلام الإسلامى

الكلام فى اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه ، وواحد الكلام كلمة هى اللفظ الذى يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف وتشير إلى دلالة ومعنى .

وقد وردت كلمة الكلام فى القرآن وفسرت بمعانى مختلفة ، ففى سورة الاعراف يقول الله عز وجل : « قال يا موسى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى » والكلام هنا يقصد به المشافهة .

وفى سورة الفتح يقول : « يريدون أن يبدلوا كلام الله ، ثم يحرفونه » . والمراد هنا التوراة . وفى آية أخرى يطلق لفظ الكلام ، ويراد به القرآن يقول الله عز وجل فى سورة التوبة : « وإن أحدا من المشركين استجارك فاستجره حتى يسمع كلام الله » .

ولفظ الكلام الوارد فى هذه الآيات لا يحتمل معنى زائداً على صورة الكلام المتلفظ بها ، فلم يكن يتضمن إذن أى اشارة إلى المناقشة والجدل الدائر حول مسائل الاعتقاد .

وقد اتخذ الكلام معنى إصطلاحيا فيما بعد ، وتفرد بمنهج عقلى خاص استهدف الدفاع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية . وسميت الأقوال التى تصاغ كتابة أو شفاها على نمط منطقى أو جدلى كلاما ولا سيما تلك التى تعالج

المسائل الاعتقادية ، وقيـــل أنه العلم الذى يبحث فى الاعتقاديات كالتوحيد والصفات . ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون لهذا أطلق اسم « الكلام » ، على مباحثه اشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة « الكلام الإلهى » وهى مسائل الأصول .

وربما سمى « كلاما » لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين عما لم يكثر فى غيره ، أو لأنه بقوة أدلتــه كأنه صار « هو الكلام » دون ما عداه ، كما يقال فى الأقوى من الكلامين هذا هو الكلام [1] . أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة فى تسميتهم فنـــا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان ، ويشير الشهرستانى[2] إلى أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحا فنيا فى عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفا للفظ الجدل[3] .

وقد بالغ المتكلمون فى الاعتداد بأنفسهم وأنهم وحدهم أصحاب الكلام مما أثار عليهم نقمة الكثيرين فى عصرهم : فيقول يحي بن عـــدى مشيرا إلى طائفة المتكلمين : « انى لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا واياهم مجلس ، قولهم نحن المتكلمين ، نحن أرباب الكلام ، والكلام بنا صح وانتشر ، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهـــل كلام ، لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت ، أو ما يتكلم يا قوم الفقيه والنحوى والطبيب . والمحدث والصوفى . . الخ »[4] .

---

(١) الايجى : شوارق الالهام ص ٤ .

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٣٦ .

(٣) راجع أيضا المواقف لعضد الدين الايجى ص ١٦ ، والانتصار للخياط ص ٧٢ حيث يقول : « لتعلم أن الكلام لهم (أى المعتزلة) دون سواهم » .

(٤) المقابسات للتوحيدى .

تعريف ابن خلدون :

يعرف ابن خلدون الكلام بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة .

ويشير مضمون هذا التعريف إلى أن قوام هذا العلم الدفاع عن العقيدة وأصلها التوحيد ، وذلك باستخدام الأدلة العقلية ، ويفترض المتكلم أصلا سبق الإيمان بالعقائد المفروضة على المسلم ، أما اختصاص علم الكلام بالرد على المنحرفين عن مذهب أهل السنة فذلك يعنى أن ابن خلدون ـ وقد كان أشعريا ـ يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم .

تعريف الفارابى :

ويعرف الفارابى علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل[1] .

أما الايجى :

فانه يعرف الكلام بأنه « علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه »[2] .

ويذهب التفتازانى إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أى الكلام .

يتضح لنا من هذه التعريفات أن المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررة

---

(١) الفارابى : احصاء العلوم .
(٢) الايجى : المواقف .

وضعها الشارع وهو (أى المتكلم) لا يقدح فى صدقها بل يؤمن بها إيمانا كاملا ، وينحصر دوره فى الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخالفيها ودحض شبهاتهم حولها . والفرق بين الفقيه والمتكلم أن الفقيه يتناول المبادىء الدينية ويدرس ما يترتب عليها من نتائج ، أما المتكلم فانه يناقش المبادىء نفسها لإقامة الحجة والدليل علـى صحتها فى مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات ، فمثلا يتناول الفقهاء مسألة المعاد والجنة والنار والخلود ولا يجادلون فيها بل ينحصر بحثهم فيما يترتب عليها من أمور ، ولكن المتكلمين يناقشون فكرة المعاد ذاتها وامكانها أو عدم امكانها .

علم الكلام والفلسفة :

يختلف علم الكلام عن الفلسفة فى أن الكلام خاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه ، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم . ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أى أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتلمس الطرق التى تؤدى إلى اثبات هذه القاعدة ، أما الفيلسوف فانه يبدأ من درجـة الصفر أى من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدما منهجا عقليا صرفا .

فمثلا يسلم المتكلم بوجود الله ووحدانيته ولكنه يحاول إقامة الأدلة على وجوده لمواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة . أما الفيلسوف فانه لا يسلم بأى شىء عند البداية ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلا .

مناهج المتكلمين وأساليبهم :

يتبع المتكلم فى تأييد مواقفه عدة أساليب منها :

١ ـ طريقة البرهان الكلامى :

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة التمانع أو ابطال اللازم بابطال الملزوم يقول الغزالى[١] « المتكلمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها أما التقليد أو الاجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الاخبار ، وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا » .

ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها ، أى يحاول ابطال النتائج فيكون هذا كافيا لإبطال المقدمات التى تقدم بها الخصوم . ولكن الغزالى يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح فى اقناع غير المسلم أو الجدلى الذى لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالاصول الاعتقادية .

٢ ـ طريقة التأويل :

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التى يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأى الذى يريد أن يضعه ، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق .

٣ ـ طريقة التفويض :

وهو ترك الأمر لله واعتبار أن المسائل التى يبحثها المتكلمون فوق طور العقل ، يقول ابن خلدون : « ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه

---

(١) المنقذ من الضلال .

فى ذلك ، فلذلك نهانا الشارع عن النظر فى الأسباب لأنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخلو بطائل ولا يظفر بحقيقة (قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون) ولهذا أمرنا بالتوحيد المطلق (قل هو الله أحد ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) ، فإذا التوحيد هو العجز عن ادراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها .

والحجة فى التفويض أن أموراً خاصة جاءت عن طريق الوحى ، وهى تتضمن بعض الأسرار الإلهية التى يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها ، فلو كانت من قبيل ما يستطيق العقل إدراكه لما كانت هناك ضرورة فى ورود الرسالة ونزول الوحى ، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها ، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض «(١) .

نشأة علم الكلام :

بدأ الاسلام ببناء العقيدة ـ مثله فى ذلك مثل أى دين آخر ـ لأن العقيدة أساس العمل والسلوك ، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد والنبوة والوحى ، فتتناول العلاقة بين الخالق والمخلوق وصفات الخالق وتنزيهه ، والآخرة والبعث .. الخ . وقد غلب على النص القرآنى أسلوب التنزيه للألوهية واسباغ الكمالات على الذات الآلية ووصفها بالقدرة والجبروت .

ولم يكتف القرآن بسرد أركان العقيدة الاسلامية فحسب ، بل لقد رد على المناوئين لها من مجوس وصابئة ويهود ومسيحيين ، مستخدما أسلوب الحجاج العقلى(٢) لنقض العقائد المخالفة فقال تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا

---

(١) المقدمة لابن خلدون « فصل علم الكلام » ويبدو أن طريقة التفويض قد اختص بها الأشاعرة وحدهم ولم تكن شائعة عند المعتزلة .

(٢) وهذا الرأى يقول به فريق من الذين يرون أن البذور الأولى للجدل الكلامى توجد فى القرآن ، وأن السلف ساروا فى نفس الطريق .

الله لفسدتا ، وهذا دليل على وحدانية الله ، وكذلك رد القرآن على منكرى البعث من الدهرية بقوله : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » ، وهذا نوع من التدليل بالتمثيل ، وقال أيضا فى هذا المعنى : « كما بدأنا أول خلق نعيده » وهذا أسلوب تدليل عقلى .

ومن المعروف أن النبي (صلعم) وصحابته تلقوا أصول العقيدة واحترزوا من الجدل فيها وكان المؤمنون على عهد النبوة ، إذا اختلفوا رجعوا إلى الكتاب وسنة الرسول وكانوا يرون أن علم الكلام بدعة ، الاسلام منها براء ، ولكن الايجى يرد على أصحاب هذا الرأى مؤكداً أن الصحابة فى عهد الرسول كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويتحدون بها المنكرين للعقيدة ، والنص القرآنى نفسه مفعم بهذا اللون من الحجاج العقلى حول العقائد ، ويستطرد الايجى فيشير إلى أن ما ذكر فى كتب علم الكلام إنما يعد قطرة فى بحر ما نطق به الكتاب بهذا الصدد ، إلا أن الصحابة لم يدونوا أقوالهم ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات أو بتبويب المسائل وتلخيص السؤال والجواب كما فعل المتكلمون فيما بعد . ولكن دعوى الايجى فيها مبالغة كبيرة ، فهو لم يذكر لنا المصادر التاريخية أو الاسانيد المحققة التى استقى منها روايته . وهو لم يكن من المتقدمين بل كان من متأخرى كتاب الفرق الاسلامية وعلم الكلام ، والحقيقة التى لا شك فيها أنه قد روى عن السلف فى روايات مسندة ومؤكدة أنهم كانوا يقفون عند ظاهر النصوص ولا يدخلون فى جدل أو نقاش حولها ، لإعتقادهم أن الجدل حول العقائد يؤدى إلى تضليل جمهرة المسلمين وترقيق عقيدتهم ، وكذلك فهذه المسائل فوق طور العقل . وقد سئل مالك بن أنس عن الأخبار التى جاءت فى الصفات فقال : « أمروها كما جاءت بلا كيف » وسئل ربيعة الرأى فى قوله تعالى: « الرحمن على العرش استوى » فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير

معقول ، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق » . وفى رواية أخرى منسوبة لمالك بن أنس أنه قال بهـــذا الصدد : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ، والسؤال عنه بدعة ، وكل بدعة ضلال وكل ضلال فى النار ».

استمر الحال على هذا النحو إلى أن تأزمت مشكلة الخلافة على عهد الصحابة ، فثار حولها نزاع سياسى ، وانقسم المسلمون بعده إلى أحزاب وفرق سياسية يرى كل منها رأيا فيمن هو أحق بالخلافة — كما بينا — وظهرت مشكلة مرتكب الكبيرة ، فسأل البعض عن حقيقة إيمان من يتبع عليا أو معاوية ، أهو مؤمن أم غير مؤمن ، وأدى هذا البحث إلى النظر فى مسألة الايمان وحقيقته ، وفى مرتكب الكبيرة وحكمه ، وهكذا رأينا كيف أن مشكلة الخلافة ، وهى ذات طابع سياسى ، قد أفضت إلى خلافات دينية .

وقد كان من الممكن أن تظل هذه الخلافات فى دائرة الفروع فلا تشعب وحدة الأمة الاسلامية وتفرقها شيعا ، لولا أن تدخلت عوامل ومؤثرات أجنبية فى حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده ، الأمر الذى كان له أثره فى تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين ، فضلا عن تحويل الخلافات السياسية إلى خلافات عقائدية آذنت بظهور الجدل حول العقائد فى صورة « الكلام الاسلامى ».

فما هى حقيقة هذه المؤثرات الأجنبية وغيرها من العوامل ، التى كان لها دورها فى نشأة علم الكلام ؟

أهم هذه العوامل :

١ - الغزو الثقافى الأجنبى أو الثورة الثقافية المضادة :

لقد فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر وكـان الفرس يؤمنون بالزرادشتية والمانوية والمزدكيـــة ، كما انتشرت

اليهودية والمسيحية في الشام ومصر (وكانتا من أملاك البزنطيين المسيحيين) وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين انبرى مثقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية وتفتيت وحدة المسلمين ، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت في هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام ، لهذا فقد كان على الدين اليهودي أن يواجه قضاياها في مرحلة مبكرة ، ولم يلبث أن تأثر بها ، وكان ذلك واضحا في التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون السكندري .

ثم جاءت المسيحية ، وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليمان وأوريجين) وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة اليونانية ولا سيما بالأفلاطونية المحدثة وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته والنبوة والوحي وحرية الإرادة وعبادة الأيقونة والثالوث الأقدس وسر التجسد وطبيعة المسيح ، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل إلى يعاقبة ونساطرة وملكانيين .

وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعشون بين ظهرانيهم وبأصحاب المقالات من الملحدين والزنادقه والثنوية . اضطروا إلى التسلح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل الديني فكان هذا سببا كافيا لنشأه علم الكلام . ويقال أن الفارابي هو الذي أدخل المنطق في علم الكلام كما يذكر ماكس ماير هوف .

وقد تمثلت المعارضة المسيحية العنيفة للاسلام على عهد الأمويين في رجال تعمقوا دراسة اللاهوت المسيحي من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقي طبيب يزيد الأموي . وكان هذا الأسقف يرتب الكتب في مهاجمة الإسلام على طريقة

السؤال والجواب . وكذلك فعل عبد المسيح بن اسحق الكندى الذى عاش فى زمن المأمون ، وقد زعم نفر من المستشرقين أن الكندى هذا هو فيلسوف العرب المعروف ، وقد ذهب البيهقى إلى هذا الرأى ، وتشكك الشهرزورى فى نسبة الكندى إلى اليهودية أو المسيحية ، وقد استدل (دى ساسى) على أن الكندى كان مسيحيا من أنه لم يكتب كتابا واحدا له اتصال واضح بالإسلام ، واستدرك قائلا : ربما كان هذا الكندى المسيحى شخصا آخر غير الكندى فيلسوف العرب الأول .

والحقيقة أن الكندى الفيلسوف كان مسلما فقد عرفت أسرته على عهد العباسيين وكان والده أبو اسحق بن الصباح أميرا على الكوفة فى زمن المهدى والرشيد ولم يكن من عادة الخلفاء أن يولوا أحدا من أهل الذمة على الامصار .

وعلى أية حال فقد كان للجدل الدينى حول العقائد المسيحية ، ومعارضة المسيحية للدين الجديد أكبر الاثر فى ظهور علم الكلام الإسلامى وتطوره .

٢ — العامل الثانى :

أما العامل الثانى الذى أسهم فى نشأة علم الكلام وهو الخلافات السياسية حول الإمامة وكيف أنها أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية فقد تناولناه بالبحث فى موضع سابق .

٣ — العامل الثالث :

الآيات المتشابهات . وهى آيات قرآنية مشكلة ، مبهمة المعنى يعارض بعضها البعض الآخر . الأمر الذى أدى إلى ظهور أسلوب التأويل الذى استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها .

ونجد فى القرآن آيات تشعرنا بالتجسيم أو بالتشبيه وأخرى تشدنا

إلى التنزيه ، فمن الآيات مايشير إلى أن لله عرشاً وأن له تعالى وجهاً .. الخ .
ومنها ما ينزه الله عن صفات المخلوق كقوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (١) » . وقوله أيضاً : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون (٢) » .

وقد اختلف المسلمون فى تفسير هذه الآيات ولم يتضح لهم هدف الشارع منها . ويقول القرآن الكريم « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » (٣) .

وأيضاً فقد أثيرت مسألة الجبر والاختيار استناداً إلى آيات متشابهات مثل قوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (٤) » . وهذه آية صريحة فى الجبر ومثل : « ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٥) » وكذلك قوله تعالى : « وهديناه النجدين (٦) » . ليختار أى الطريقين ، وهذه الآية صريحة فى الاختيار أى فى القول بحرية الإرادة .

ويعد ابن خلدون الآيات المتشابهات الأصل فى نشأة علم الكلام ، ويرجع البحث فى ذات الله وصفاته ورؤيته سواء بالقلب أو بالبصيرة وكذلك كلام الله من حيث كونه قديماً أو مخلوقا ومسائل التوحيد بصفة عامة ، يرجع هذا كله إلى مادار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات .

---

(١) آية ١١ ك ـ س الشورى ٤٢
(٢) آية ١٨٠ ك ـ س الصافات ٣٧
(٣) آية ٧ م ـ س آل عمران ٣
(٤) آية ١٧ م ـ س الأنفال ٨
(٥) آية ٧٩ م ـ س النساء ٤
(٦) آية ١٠ ك ـ س البلد ٩٠

العامل الرابع مسائل الفلسفة اليونانية :

تأثر علم الكلام الاسلامي ببعض مسائل الفلسفة المشائية ولا سيما بالمذهب الذرى عند الطبيعيين ، ولو أن المسلمين قد استخدموا هذا المذهب للتدليل على وجود الله وكيف أنه العلة المباشرة للحوادث (على رأى الاشاعرة) بينما استخدمه ديموقريطس وأتباعه استخداما مادياً علياً للتدليل على قدم الذرات وانتفاء وجود خلاء بينها . وقد كان من الضرورى فى نظر الاسلاميين وهم بصدد اثبات القدرة الإلهية المطلقة أن يتعرضوا لوحدات الزمان والمكان والخلاء والفعل الإلهى والفعل الإنسانى وقد فرعوا هذه المسائل وغيرها من موقفهم الذرى الجديد.

يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجى والبعض الآخر داخلى ، ولهذا فإنه من خطل الرأى أن نرجع نشأة علم الكلام إلى مصدر واحد بعينه بل الصواب هو أن نسلم بتأثير هذه العوامل مجتمعة جاعلين الصدارة للعوامل الداخلية وأخصها النزاع حول الخلافة ، وكذلك للنصوص القرآنية المتشابهة ، وعلى هذا فقد جانب « دى بور » التوفيق حينما ارجع نشأة علم الكلام إلى المسيحية ، وكذلك وقع فون كريمر فى نفس الخطأ حينما أرجع إلى المسيحية أيضاً نشأة فرقة المعتزلة ، وذلك بحجة أن أول مسألة تكلموا فيها هى الجبر والإختيار ، وكانت الموضوع الرئيسى الذى يدور حوله الجدل عند نصارى الشام قبل ظهور الاسلام ، وأن معبد الجهنى أخذ مقالته فى القدر عن نصرانى أسلم ثم تنصر ، فضلا عن آراء يوحنا الدمشقى بهذا الصدد ، وكان من المستظلين بحضارة الإسلام فى العصر الأموى . أما المستشرق هورتن فهو يذهب إلى أن المتكلمين تأثروا بفرقة السمنية الهندية . وأن علماء الكلام التقوا فى البصرة بأفراد من السمنية ويؤيد البيرونى هـــذا الرأى ، ويقـول الايجى، أن أدلة السمنية دائرة فى علم الكلام ».

أما ابن خلدون (١) فانه يقطع فى هذه المسألة فيذهب إلى أن مسألة الجبر والاختيار نشأت من حب التوفيق بين الآيات المتشابهات أى أنها ذات نشأة إسلامية خاصة . فيكون علم الكلام إسلامى النشأة .

ولكننا نرجح القول بتعدد المصادر مع غلبة تأثير المصدر القرآنى فيكون المصدر الإسلامى هو البذرة الأولى لنشأة علم الكلام ، ثم تدخلت التأثيرات الأجنبية وعملت على إتمام مباحثه وتطويرها حتى اكتملت مسائله بعد أن التحم بالفلسفة فى طوره الأخير .

موضوع علم الكلام

إن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية ، وأهمها التوحيد وما يتصل به من البحث فى قدم الصانع وحدوث العالم ، والصفات الإلهية ، والفعل الإلهى ، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح واللطف ، والتولد والأحوال والكسب . . الخ .

يقول الجرجانى فى شرحه على الايجى معرفا علم الكلام : إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للاجسام ، وما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء . وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات .

مذهب الجوهر الفرد :

ومن أهم مباحث المتكلمين نظريتهم فى تفسير حدوث العالم وإرجاعه

(١) راجع مقدمة ابن خلدون - ص ١٠٥٠ وما بعدها - الجزء الثالث (طبعة لجنة البيان) .

إلى الجزء الذى لا يتجزأ أى الجوهر الفرد ، وهى نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة أولا ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للتدليل على مذهبهم فى العلية الإلهية المطلقة ، وكان ديمقريطس اليونانى قد قال بهذه النظرية ولكنها كانت نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب ، أما المتكلمون فقد انطوت نظريتهم على التسليم بالعلية الإلهية المطلقة فهم يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية والجواهر الفردة .

وهم يرون أن العالم مؤلف من عدد لا نهاية له من الذرات ، وهى تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة إذ أننا لا نعلم شيئا عن الاجسام فى ذاتها فالأعراض هى مصدر معرفتنا بها ، ومن ثم فما تقوم به (أى الأجسام المؤلفة من الذرات) ، لابد أن يكون أيضا متغيرا وعلى هذا فهى حادثة وما هو حادث فهو غير قديم فالعالم إذن حادث ، فالتغير فى نظرهم إذن هو أصل استدلالهم على حدوث العالم .

والجواهر الفردة لا يتداخل بعضها فى البعض الآخر ولا تأثير لأحد منها على الآخر . وإنما تخضع للاتصال والانفصال . فكل ما يحدث من أنواع التغير إنما هو نتيجة اجتماع أو افتراق ، أى حركة وسكون هذه الذرات ، وقد رأوا أنه لابد من القول بالخلاء لإمكان الحركة (على عكس رأى أرسطو) .

ويرون أيضا أن كلا من المكان والزمان مؤلف من ذرات أى من سلسلة لا نهاية [illegible] المكانية والزمانية ، ووحدة الزمان هى « الآن » ، وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آنات الزمان . وعلى هذا فلا وجود للمتصل المكانى أو المتصل الزمانى ولهذا عرف عن النظام قوله بالطفرة لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان

أو الزمان ، وهذا يذكرنا بحجج زينون وأدلته على استحالة الحركة ، وقد جاء موقف النظام القائل بالطفرة لكي يتحاشى الوقوع فى متناقضات زينون ، وربما كان النظام على جهل بالحل الأرسطى لهذه المشكلة ، أو أنه أهمل هذا الحل عمداً لكى ينأى بنفسه عن الموقف الطبيعى الأرسطى القائل بقدم العالم .

وعلى أية حال فقد كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الذرات أثره الكبير فى دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلى ومعقولية الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء تلك الآراء التى كان يسلم بها المعتزلة ، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلية الذاتية بين الأشياء ، وذهبوا إلى أن الظواهر التى تحدث انما هى مناسبات للفعل الالهى ، فالارادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة ، فمثلا لا يرجع احراق النار للخشب إلى طبيعة نارية فى النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة فى الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار ، بل أن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب ، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الارادة الإلهية فيتم فعل الاحراق ، ومعنى هذا أنه قد يوضع الخشب على النار ولا يحترق إذا أراد الله ذلك . وبهذا فسر الأشاعرة الخوارق والمعجزات ، واعتبروا الحدث الطبيعى مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهى .



الفصل السادس

أدوار علم الكلام ومواقفه (١)

(الجبرية والقدرية والمشبهة)

لقد اتضح لنا مما ذكرنا كيف أنه لم يكن ثمت جدول حول العقائد فى عهد الرسول وصحابته الأكرمين . وإنما بدأ الجدل حول الجبر والاختيار فى عصر بنى أمية ثم اكتمل فى العصر العباسى . ولهذا نستطيع القول بأن علم الكلام قد اجتاز فى تطوره ثلاثة مراحل رئيسية :

الدور الاول : عصر بنى أمية .

الدور الثانى : العصر العباسى .

الدور الثالث : العصر المتأخر .

اولا ــ عصر بنى امية : (بواكير المواقف الكلامية)

فى هذا العصر ظهرت البواكير الأولى لعلم الكلام الاسلامى ، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التى ثار الجدل حولها على عهد بنى أمية . فانقسم المسلمون بصددها إلى جبرية يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلا وأنها تصدر عن ارادة الله دون تدخل من العبد ، ثم إلى قدرية يقولون بحرية الارادة وأن الانسان خالق أفعاله حتى يكون للجزاء الأخروى معنى وتعليل ، وقد أطلقت التسمية الأخيرة على المعتزلة ، ولكنهم عارضوها محتجين بأن أعداءهم هم الذين أطلقوها عليهم حتى ينطبق عليهم قول الرسول : القدرية مجوس هذه

الأمة » . وعلى أية حال فان موقفهم الكلامي ليس سوى امتداد لموقف القدرية الأوائل كما سنرى .

وقد ظهر في خلال هذه الفترة أيضا موقف يتسم بطابع النظر الضيق والسطحية العامية وهو مذهب المشبهة أو المجسمة ، ولكنه لقى معارضة شديدة من سائر أصحاب الفرق ولاسيما الجبرية والقدرية . وكذلك فقد كان موقف ابن كلاب الكلامي ارهاصا مبكرا لموقف الأشاعرة الوسط على ماسيأتي ذكره .

١ - الجبرية :

كان **الجهم بن صفوان** أول من قال بالجبر ، أظهر مقالته بترمذ ، وجادل فيها مقاتل بن سليمان ، (وكان من المثبتين للصفات إلى حد التشبيه) ، وقد رد جهم على دعاوى السمنية الحسيين ، والانسان في نظره مجبور في أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار ، وهو كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت ، وان الله هو الذي قدر عليه أفعاله .

ومن آرائه الكلامية ، نفي الصفات الإلهية التي تؤدي إلى تشبيهه تعالى بمخلوقاته ، واثبات صفتي الفعل والخلق لله وحده ، إذ لا يصح وصف المخلوقات بهما ، ومن ثم فهي مجبورة على أفعالها ، وكذلك فقد نفى الجهم أن يكون الله متكلما أو أن يكون مرئيا وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين .

يقول البغدادي (١) : « الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالاجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وانكر الاستطاعات كلها ، وزعم أن الجنة والنار

(١) الفرق بين الفرق - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ ص ١٢٨ .

تبيدان وتفنيان وزعم أيضا أن الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط . وأن الكفر هو الجهل به وقال : لافعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وانما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به . وزعم أن علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله بأنه شيء أو حي أو عالم مريد . . وقال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية . . وأكفره أصحابنا فى جميع ضلالاته، وأكفرته القدرية فى قوله : « بأن الله تعالى خالق أعمال العباد . فاتفق أصناف الأمة على تفكيره ».

وقد أشار البغدادى إلى مقتل الجهم فى مرو على يد سلم بن أحوز المازنى فى آخر زمان بن مروان عام ١٢٨ هـ وقيل عام ١٣٢ هـ .

وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم السياسى ، من حيث أنها تؤيد مايذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين ، وكذلك فى القول بالجبر عذر عن الاتيان ببعض المعاصى التى كان الأمويون يقترفونها .

وثمت شخصية أخرى قالت بالجبر وهو **الجعد بن درهم** الذى أذاع مذهبه فى دمشق وقد اتصل الجعد بجهم وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله . وقد تلاقى الاثنان فى الكوفة ، وقد اختلف المؤرخون فى تعيين البادىء منهما بهذه الآراء . ويؤكد ابن نباتة فى « سرح العيون » أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن أبان بن سمعان عن طالوت بن أعصم اليهودى الساحر الزنديق الذى عاش فى عصر الرسول .

ويقال أن جعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبرى .

وعلى أية حال فان رد مذهب الجبرية إلى أصل غير اسلامى مسلك يحيط به الشك ، ذلك أن ارجاع الأفعال إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة مع مافيه من مبالغة - هو أقرب إلى منهج التفويض واسقاط التدبير والايمان بالقدر خيره وشره على ماتقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أتقياء المسلمين دون نظر عقلى أو تأويل أو مجادلة فى معنى الجزاء والاستحقاق . وسيكون على الأشاعرة فى وقت متأخر أن يقولوا بالكسب حتى يبرروا استحقاق الانسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة . والأمر الثانى أن مذهب جهم جاء رد فعل الاتجاهين أولها : مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقى ، فكما أفرط غيلان فى الاختيار أفرط جهم فى الجبر. وثانيهما : أفرط مقاتل بن سليمان فى اثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيها بخلقه وبذلك أصبح مقاتل فى عداد المشبهة مما دعا جهم إلى نفى الصفات وجعله تعالى ليس بشىء فكانت المقدمة التى بنى عليها المعتزلة رأيهم فى التعطيل ، أيقال أن جهم اتصل بأصحاب واصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال .

٢ ــ **مذهب القدرية** : هم أصحاب القول بالاختيار أى القائلين بحرية الارادة ، فالانسان فى نظرهم مختار فى أفعاله حر فى ارادته .

يذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولا بالقدر هو **معبد الجهنى** ويذكر عنه **الذهبى** (١) أن معبد تابعى صدوق : لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم فى القدر وقد خرج مع الأشعث على بنى أمية ، فقتله الحجاج عام ٨٠ للهجرة .

أما ابن نباته فيقول : أن أول من تكلم فى القدر نصرانى أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد وغيلان الدمشقى ، وينص المقريزى (٢) على اسم هــذا

(١) ميزان الاعتدال .
(٢) الخطط .

الشخص - فيقول انه أبو يونس سنسويه الاسواري.

وعلى أية حال فان جمهرة مؤرخي الفرق يردون مذهب الاختيار إلى أصل مسيحي، والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتي الجبر والاختيار ولم يقطع في أي منهما برأي مطلق حاسم. يقول الله عز وجل «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» وهذا تأييد لمقالة الجبر، وفي آية أخرى «إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا» وهي تعني ان الإنسان مختار له حرية الفعل. وربما الخطأ في فهمنا لهذه الآيات المتشابهة من النظر إليها في مستوى واحد، إذ يجب أن نضع آيات الجبر في المستوى الإلهي وأن نمتنع عن النزول منها إلى مستوى الافعال الانسانية الجزئية، فنحن نجهل كثيراً من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهي والفعل الانساني، فتلك أمور تتعلق بالكون بأسره وماينطوي عليه من عجائب الصنع التي قد يكون بعضها فوق طور الادراك الانساني، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله، أمور نجهلها. فالفعل الانساني ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابكة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الانسانية في جملتها، فكيف اذن نقيس الفعل الانساني المعقد بنفس المستوى الذي صدر عليه الفعل الإلهي البسيط، والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفعل الانساني على المستوى الانساني فنقنع بشهادة الوجدان الذي يقطع بحرية الارادة وبذلك تسلم المسئولية ولا يسقط الجزاء. ومن ثم يكون الاستمداد الأصلي لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها! فأصحاب الجبر يستندون الى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الانساني، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون الى نصوص قرآنية ويخلطون بين المستوى الإلهي والمستوى الانساني. ولا يمكن بحال أن يكون ثمت تناقض بين النصوص القرآنية. فآيات الجبر إنما تصف

الله بالقدرة المطلقة والاحاطة بكل شيء وأما آيات الاختيار فأنها توجه الى الانسان وأفعاله فتبرر المسئولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقفين .

هذا وكانت لغيلان الدمشقي آراء كلامية أخرى ، وقيل أن الخياط يعده من بين رجال الاعتزال . ومن جملة أقواله أن الامامة تصلح في غير قريش . فكل من كان قائما بالكتاب والسنة مستحق لها ، وانها تثبت باجماع الأمة ، وهو يعرف الايمان بأنه المعرفة الناشئة عن نظر وإستدلال وانه المحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحـــانه وتعالى ، وهو يسمى هذه بالمعرفة الثانية ، لأن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان .

وقد انتشر مذهب غيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام لتهجمه على بني أمية لأنه يقول بالاختيار وهم يقولون بالجبر .

٣ ـ **المشبهة** : لقد تبين لنا أن الجبرية والقدرية وقفتا بالمرصاد للقائلين بالتشبيه ، ودحضتا مقالتهم فما حقيقة دعواهم ؟

يقول صاحب الفرق بين الفرق (١) « اعلموا أسعدكم الله أن المشبهة صنفان . صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره .. وصنف آخر شبهوا صفاته بصفات غيره » .

والذين شبهوا ذاته تعالى بذات غيره فريقان : فريق خارج عن دين الاسلام وان انتسبوا اليه في الظاهر ـ على حد قول البغدادي ـ وفريق آخر عدهم المتكلمون من فرق الله لاقرارهم بلزوم أحكام القرآن .

اما الفريق الأول : فنهم **السبابية** الذين سموا عليا إلها وشبهوه بذات الإله ، **والبيانية** أتباع بيان بن سمعان الذي زعم أن معبوده انسان من نور على صورة

---

(١) البغدادي ص ١٣٨ ـ راجع مقالات الاسلاميين ص ٢٥٧ .

الانسان فى أعضائه وانه يفنى كله إلا وجهه ، ومنهم كذلك **المغيرية** أتباع المغيرة ابن سعيد العجلى الذى زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء . . . ، الخ وحكم هؤلاء جميعا فى نظر أهل السنة حكم عبدة الأوثان .

أما **الفريق الثانى** : من المشبهة الداخلين فى زمرة المسلمين ، فنهم **الهشامية** المنتسبة الى هشام بن الحكم الرافضى الذى شبه معبوده بالانسان وأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، وانه جسم ذو حد ونهاية وانه طويل عريض عميق وذوطعم ولون ورائحة، وقد روى عنه قوله أن معبوده كسبيكة الفضة وكاللؤلؤة المستديرة، وتبعه فى هذا الرأى مقاتل بن سليمان المفسر كما يذكر المقدسى فى « البدء والتاريخ » . إذ زعم أنه جسم من الاجسام من لحم ودم . وانه سبعة أشبار .

وثمت **هشامية** أخرى من المشبهة منسوبة الى هشام بن سالم الجواليقى الذى زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، وأن له شعرة سوداء وقلبا تنبع منه الحكمة .

ومنهم **اليونسية والجواربية** المنسوبة إلى داود الجواربى الذى أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقى ، وقد وصف الجـــواربى معبوده بجميع أعضاء الانسان إلا الفرج واللحية . ويدخل البغدادى **الخابطية** أتباع أحمد بن خابط فى جملة المشبهة وهم القائلون بأن عيسى بن مريم هو الإله الثانى وهو شبيه بالله ، وانه هو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة ، والخابطية من المعتزلة النظامية أيضا .

وأخيراً نجد **الكرامية** التى نشأت فى خراسان وزعيمها محمد بن كرام فقد دعا إلى تجسيم معبوده ، وانه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه ، فهو مماس لعرشه ، وهو محل الحوادث ، وقد وصف ابن كرام

معبوده فى بعض كتبه بأنه جوهر كما قالت النصارى وأن احترز أتباعه من اطلاق هذا اللفظ عليه مخافة التشنيع عليهم مفضلين اطلاق لفظ الجسم عليه .

وينتقل صاحب « الفرق بين الفرق » من هذا إلى الكلام عن الذين شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين ، فيحصرهم فى المعتزلة والروافض ويخص بالذكر القائلين بأن ارادته تعالى من جنس إرادتنا .

والغريب فى الأمر أن المشبهة والمجسمة استطاعوا استمالة فريق من عامة المؤمنين فأفسدوا عقيدتهم، وذلك لأن القول بالتشبيه أقرب إلى موقف الظاهرية والحنابلة والمتمسكين بالمنطوق الظاهر للنصوص الدينية ، ولهذا فقد اتفق كل من الجبرية وأصحاب مذهب الاختيار على مواجهة موقف المشبهة ودحض دعاويه.

الفصل السابع

أدوار علم الكلام ومواقفه (٢)

(المعتزلة)

لقد اتضح لنا من دراستنا لآراء الجهمية والقدرية كيف أن المشكلات الرئيسية فى علم الكلام، قد بكرت فى الظهور فى محيط الفكر الاسلامى قبل أن تنشأ المعتزلة كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز. إلا أن الفضل يعزى الى حركة الاعتزال فى تطوير مباحث علم الكلام ووضعها فى اطار مذهبى واضح كما نجده عند شيوخهم على اختلاف مواقفهم. فعلى رأى الاسفرائينى[1] هم أول فرقة «أسسوا قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمعقول، وأقاموا سياجا قويا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة فى مواجهة المخالفين لها والمعترضين عليها».

وكذلك يشير الملطى[2] الى نفس هذا المعنى فيقول: «المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط، والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل - والمنصفون فى مناظرة الخصوم، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه، وعليه

---

(١) التبصير فى الدين ... ص ٥٣.

(٢) التنبيه .. ص ٤٠ (ولو أن الملطى يخلط بين المعتزلة والزيدية وينسب الاصول الخمسة الى على بن أبى طالب).

يتولون ، وبه يتعادون ، وإنما اختلفوا فى الفروع ».

والأصول التى هم عليها خمسة وهى : «العدل والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . إلا أنهم يعدلون إلى ما هم به يجزون ويطالبون » . أى أنهم يفسرون العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وما يتعلق بها تفسيرا يتفق مع مذهبهم ، إذ أن ظاهر أصولهم فى هذه المسائل يتفق مع « أصول أهل الصلاة من أهل السنة الجماعة ، كما يقول الملطى . وهو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة أيضا مواقف بصدد العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم فى الأصول . ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى ، مع إختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقين . وتبقى بعد هـذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم .

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة فى العصر الأموى كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الارادة وصفات الله . أما العوامل التى أدت الى ظهور حركة الاعتزال فهى نفس العوامل التى كانت سببا فى نشأة حركة علم الكلام الاسلامى المبكر بصفة عامة . والتى سبقت الاشارة اليها . فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الاسلامية بأساليب الحجاج العقلى، فى مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت فى مواقفها الى نصوص القرآن والسنة مع إستخدام منهج التأويل العقلى للنصوص لتفسير الوحى على مقتضى العقل .

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم ، على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين ومن يدور فى فلكهم من مؤرخى

الفرق الإسلامية من آراء ترد هذه الحركة فى محلها إلى مصادر يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية .. الخ .

ولكن الأمر الذى لا شك فيه أن هذه الحـــركة - وأن قامت بسبب من مشكلات إسلامية بحتة - إلا أنها خضعت لبعض المؤثرات المسيحيـة فى طور النشأة نتيجة لعامل الإنتشار الثقافى فى منطقة ظهورها التى كانت تموج بألوان شتى من العقائد والنحل ، ولم تلبث حركة الاعتزال أن تفاعلت مع الفكر اليونانى الذى انتشر فى العالم الإسلامى فى العصر العباسى ، وعلى هذا فقد تطورت معالجتهم للمشكلات التى تصدوا لبحثها بحسب المؤثرات الثقافية التى تعاقبت على أدوار النشأة والنضوج والركود لهذه الحركة . وقد تمثلت هذه المشكلات فى التكييف الشرعى لمرتكبي الكبيرة وفى حرية الارادة ، ونفى الصفات الإلهية ، وكذلك نفى إمكان رؤية الله فى الآخرة .. الخ .

وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المولودين سنة ٨٠ هجرية هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل كما سبق أن أشرنا . ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصرى (المتوفى سنة ١١٠ هـ) المواظبين على حضور دروسه فى مسجد البصرة .

وعلى هذا تكون بداية حركة الاعتزال مع إستهلال القرن الثانى الهجرى أو بعد المائة الأولى للهجرة كما يذكر المقريزى .

غير أن الشيعة ولا سيما زيود اليمن - وقد دخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الرابع الهجرى - يرجعون أصـــول المعتزلة الى أبى هاشم عبد الله بن

محمد بن الحنفية - كما يذكر الشهرستاني - ويرون أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم وفي رأي آخر عن محمد بن الحنفية ، أما الإمام ابن المرتضى المتوفى عام ٨٤٠ هـ فقد أوصل المعتزلة الى علي بن أبي طالب والد محمد بن الحنفية ثم الى الرسول عليه السلام .

وليس هناك شك في ضعف هذه الرواية ، فهي فضلا عن عدم ورودها عند جمهرة المتقدمين من مؤرخي الفرق فانها لا تكاد تثبت أمام النقد التاريخي إذ من المعروف أن النبي ورجال الصدر الاول كانوا يتحاشون الجدل حول العقائد، فكيف اذن يكون الرسول الكريم على رأس المعتزلة ؟

الحق أن الشيعة قد دأبوا على رد أصول الحركات الثقافية الكبرى في الاسلام الى دائرة التشيع ، فكما أرجعوا حركة الاعتزال الى التشيع فكذلك ربطوا بين التشيع والتصوف وردوا تلك الثورة الروحية الكبرى الى أصول شيعية ، بل لقد أدخلوا الحركة الفلسفية في الاسلام في دائرة إنتاجهم العقلي مع ما في هذا الاتجاه من مبالغة كبيرة ، إذ أن المسلمين عامة على اختلاف فرقهم قد أسهموا في هذا التراث الثقافي العريض .

على أن الاقتصار على تحديد بداية السلسلة التاريخية لشخصيات حركة الاعتزال دون الاهتمام بأصولها الموضوعية قد لا يفضي بنا الى الكشف عن حقيقة النشأة الاولى لهذه الحركة .

وهذه الاصول الموضوعية منها ما هو عام وقد سبق حركة الاعتزال الى الظهور مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الصفات الإلهية . ومنها ما هو خاص مباشر كمشكلة مرتكب الكبيرة ووضعه الشرعي وقد كانت هذه المشكلة - في الغالب الأعم - السبب المباشر لقيام حركة الاعتزال .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نقاش وجـــدل طويل بين المسلمين ، بعد أن انتشرت الحروب والفتن وسرى الفساد بين المسلمين ، وراحوا يكفرون بعضهم بعضا ، فاستاء نفر من فضلاء المسلمين أن يقبل المسلمون على اقتراف المعاصى ، أى الكبائر فتطلعوا إلى معـــرفة حكم الشرع فى هؤلاء المنحرفين عن جادة الدين .

وظهر لهم أن الكبائر على نوعين :وأولها الكبيرة المطلقة ، أى الشرك ، وقد أجمعوا على أن صاحبها مخلد فى النار .

أما النوع الثانى من الكبائر فهى تسعة : وهى قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور ، والسحر ، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا ، والتولى عن الزحف ، وقذف المحصنات (١).

وهذه هى الكبائر التى كانت مثار جدل بين المسلمين لبيـــان حكم الشرع فى مرتكبها ، وقد تركزت المناقشة حول كبيرتى القتل والزنا ، وسبب الجدل حول الاولى معروف ، ذلك لأن المسلمين كانوا يقتتلون ويزعم كل من الطرفين المتحاربين أنه هو الذى يحارب من أجل نصرة الحق ، أما الثانيـة فلأن الفســاد والانحراف كان قد أخذ طريقه الى المجتمع الاسلامى بعد أن ولغ القادة والزعماء فى حياة من الترف واللهو فى العصر الأموى.

لقد كان على أتقياء المسلمين وشيوخهم اذن أن يحـددوا الوضع الشرعى لمرتكب الكبيرة ، فهل يظل مؤمنا أم يخرج عن دائرة الايمان ؟ وقد ناقشنا هذه المسألة فى موضع سابق ـ وكان على المتجـادلين أيضا أن يحددوا حقيقة الإيمان فهل هو أمر قلبى فقط أم أنه شعور قلبى وعمل بالجوارح ؟

---

(١) صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣ ـ ٦٤ .

وقد رأى الحسن البصرى أن مرتكب الكبيرة « منافق » ويعاقب على ما ارتكب فلا يخرج من الايمان ولا يدخل الكفر ، وقالت المرجئة بأنه « مؤمن » وامتنعت عن الخوض فى القصاص ، أما الخوارج فقد كفرته وخلدته فى النار لأن الايمان عندهم لا يكون تاما بدون العمل ، وجاءت المعتزلة فقالت انه « فاسق » ويخلد فى النار وهو فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان فهو لا مؤمن ولا كافر إذ أن العمل جزء من الإيمان .

ويورد الشهرستانى النص التالى وهو يتضمن تفصيل ما أجملناه عن حكم مرتكبي الكبيرة ويتضح من سياق هذا النص الاصل الموضوعى والتاريخى لمذهب الاعتزال ، يقول : « انه دخل رجل على الحسن البصرى فقال : يا امام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، فالكبيرة عندهم كفر تخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ، ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، فكيف تحكم لنا فى ذلك ؟ فتفكر الحسن فى ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو فى « منزلة بين المنزلتين » لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام فاعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل « فسمى هو وأصحابه معتزلة » وانضم الى واصل عمرو بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة التى نشأت عنها ـ فيما بعد ـ فرق وطوائف تمثلت فى ثلاث طبقات ومنها : الواصلية والهذيلية والنظامية والجاحظية والجبائية .. الخ » .

أصل التسمية :

يبدو أن معظم المؤرخين يوافقــون على ارجاع تسمية المعتزلة الى موقف واصل بن عطاء من مرتكبي الكبيرة كما هو وارد في النص السابق . غير أن هناك عدة تفسيرات أخرى لأصل هـذه التسمية . فقد قال البعض : إنما سموا معتزلة لاعتزالهم الدخـول في الصراع حول الامامة فوقفوا على الحيـاد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين . وقال البعض الآخر ان التسمية ترجع إلى قتادة بن دعامة السدوسي الضرير الذي خالط حلقة عمرو بن عبيد في مسجد البصرة ظنا منه أنها حلقة الحسن البصري فلما أدرك جليـة الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا معتزلة من وقتها (١) . ويذكر الملطي (٢) وكذلك المسعودي (٣) انهم سموا معتزلة لأن كلمة اعتزال في اصطلاحهم تعني القول بالمنزلة بين المنزلتين .

ويرى جولد زيهر (٤) انهم سموا بهذا الاسم لأن شيوخهم كانوا يعتزلون العالم ويميلون إلى حياة التقشف والزهد .

ويؤكد أحد المعتزلة وهـو ابن المرتضى الزبيدي (٥) انهم إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والاقوال المحدثة إستناداً إلى الآية «واهجرهم هجراً جميلا» (٦). وقول الرسول « من اعتزل الشر سقط في الخير ».

---

(١) الوفيات جـ ١ ص ٦٠٩.

(٢) التنبيه ص ٤٢ .

(٣) مروج الذهب جـ ٦ ص ٢٢ ، جـ ٧ ص ٢٣٤ .

(٤) شرح مختصر الفرق بين الفرق ص ٩٨ .

(٥) المنية والأمل ص ٢ .

(٦) آية ١٠ م ــ س المزمل ٧٣ .

وقد أطلقوا هم على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد أو العدلية والموحدة على رأى المقدسي والشهرستاني ، أو أهل العدل ، والعدلية على رأى المسعودى وابن قيم الجوزية . وسموا أنفسهم كذلك باسم أهل الحق . وسماهم أهل السنة باسم القدرية ، وسموا أيضاً بالجهمية نسبة إلى جهم بن صفـــوان ، وبمخانيث الخوارج (1) لأنهم كانوا يوافقون الخوارج فى تخليـد مرتكبي الكبيرة فى النار ولكنهم يرفضون تكفيره ، وبالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد ، وبالمعطلة لنفيهم للصفات الإلهية فى مقابل الصفاتية الذين أثبتوا الصفات وهم الاشاعرة ، وبالثنوية والمجوسية (2) لقولهم بأن الخير من الله والشر من العبـد وأن الله يخلق الخير والشيطان يخلق الشر .

ويورد المقريزى (3) مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة : فهم :

الحرقية : لقولهم بأن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة .

المفنية : لقولهم بفناء الخلدين ، الجنة والنار ، (4).

الواقفية : لقولهم بالوقف فى خلق القرآن .

اللفظية : لقولهم بأن ألفاظ القرآن مخلوقة .

الملتزمة . لقولهم بأن الله تعالى فى كل مكان.

القبرية : لانكارهم عذاب القبر .

ونختتم الجـدل الدائر حول أصـــل التسمية بترجيح ارجاع اسم المعتزلة فى الغـالب الأعم إلى واقعة الانفصال التاريخى عن مدرسة الحسن البصرى ، هذا الانفصال الذى يحمل أيضا معنى الحيـــاد السياسى بين الفريقين المتنازعين

---

(1) مروج الذهب جـ 6 ص 22

(2) الابانة للاشعرى ص 73.

(3) الخطط جـ 4 ص 169.

(4) فيما يختص ببطلان نسبة هذا الرأى الى جمهور شيـــوخ المعتزلة ، راجع : شرح الأصول الخمسة من ص 299 ـ 608.

أى أهل السنة والخوارج ، وما لبث هـذا المفهوم أن اندثر بعـد القرن الثـانى للهجرة وحل محله فهم جديد لهذه التسمية ، يعتبر حركة المعتزلة امتداداً للقـدرية الأوائل ولبحثهم فى مسألة القدر .

الأصول الخمسة :

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور فى صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم وفى مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام إلى الدور الثانى ، ولم تكن قد تشعبت مباحثها فى هذه المرحلة بعد .

على أنه إلى جوار هـذه الأصول الخمسة ـــ التى تعتبر مبادىء عامه لحركـة الاعتزال ـــ توجد أيضـاً مبادىء خاصة تزيد عليها عند بعض كبـار شخصيات المعتزلة .

التوحيد (١) :

وهو أهم هذه الأصول الخمسة واليه ترجع سائر الأصول ، وقد دافع المعتزلة عن وحـدانية الله وردوا على المجوسية القائلين بالهين وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له ، كما ردوا على الدهرية الذين أنـكروا وجود الصانع (الله) .

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية ، فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدى إلى الشرك ، ولهذا سموا **بالمعطلة** ، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لابعلم زائد على الذات ، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات ، وكـذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات الانسان ، ولهـــذا أولوا

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة للقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد ـ تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ـــ التوحيد ص ١٤٩ ـ ٢٩٨ .

جميع آيات التشبيه الواردة فى القرآن . وأنكروا رؤية الله فى الآخرة لأنها تؤدى إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً ؟ .

وستتناول هذه القضايا المتفرعة من مبحث التوحيد بالدراسة والتحليل .

يوجز الأشعرى آراء المعتزلة فى التوحيد فيقول : « انهم قالوا : انه واحد ليس كمثله شيء ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ، ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأن متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل مايخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غير ، ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب

عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام . . . » [1] .

يتضح لنا من تحليل هذا النص أن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية، وأن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتتخطى مستوى الادراك أو التصور الانسانى الشائع البسيط ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع فى حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق ايمانهم واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت فى التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر فى ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحى وأنه قاصر عن إدراك مراميه ، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل .

أما المعتزلة فقد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية ، واستبطان مرامى الوحى ، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة واقامة الايمان على أسس عقلية واضحة . ولقد استندوا فى منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذى آمن به السلف أيضاً ، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل ، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه « ليس كمثله شيء » فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفى عن ذاته : الجسمية والجهة والمكانية والزمانية .. الخ ، ومن ثم كان من الضرورى تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور ، فقول القرآن أن « يد الله فوق أيديهم » [2] أو « وهو القاهر فوق عباده » [3] « أو الرحمن على العرش استوى » [4] انما تفسر على أنه تعالى مسيطر

---

(1) مقالات الاسلاميين ص ١٥٥ طبعة ريتر ، ص ٢١٦ وما بعدها طبعة مصر ١٩٥٠ (شرح قول المعتزلة فى التوحيد وغيره) .

(٢) آية ١٠ م — س الفتح ٤٨ .

(٣) آية ١٨ ك — س الأنعام ٦ .

(٤) آية ٥ ك — س طه ٢٠ .

ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق فى الكون لا على الصورة الملكية البشرية بل بصورة إلهية لا ندرك حقيقتها ، وتنتفى معها كل آثار الجهة والجسمية .

ويستدل المعتزلة على أنه تعالى ليس بجسم بقولهم : أن كل جسم انما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة ، وهذه كلها حوادث ، فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً والله غير حادث ، إذ هو قديم أزلى ومن ثم فهو ليس بجسم ، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التى تشعر بالجسمية بالنسبة لله ، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالأبصار لأن المرئى لابد من أن تكون له جهة وأن يكون فى الضوء وأن يكون له لون ، والله لا يتعلق به شىء من هذا ، فهو إذن لا تدركه الأبصار . وقد جاء فى الذكر الحكيم : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (١) وإنما تتم رؤيته تعالى بالقلب لا بالبصر (٢) .

ومن ناحية الصفات قالت المعتزلة : أن القرآن يحصر صفات الله فى سبع هى: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، ولكن توجد من بينها ثلاث صفات ايجابية لفظاً ومعنى هى : الإرادة والقدرة والعلم ، وقد كانت مدار أبحاثهم الرئيسية فى التوحيد . وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب محتاج إلى غيره والله تعالى منزه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية .

ولكن كيف يتم تصور أحدية الذات مع وجود الصفات ؟ انتهى المعتزلة إلى القول بأن ذات الله وصفاته شىء واحد ، فالله حى عالم قادر بذاته لا بعلم ولا قدرة وحياة زائدة على ذاته ، إذ لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذا هو حال الأجسام، والله منزه عن الجسمية،

---

(١) آية ١٠٣ ك ـ س الأنعام ٦ .

(٢) نهاية الأقدام للشهرستانى ص ٢١٥ .

ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعددت القدماء فى الذات الإلهية أى لتعددت الآلهة . وهذا شرك صريح . وقد أثار المعتزلة مشكلات شتى تتعلق بالصفات ، منها البحث فى قدرة الله عموما وعلاقتها بالمقدور ثم قدرة الله على الظلم وعلى افناء الخلدين وفعل الصلاح والأصلح لعباده .

فمن حيث تعلق القدرة القديمة بالمحدثات المتغيرة وكيف أنها توجدها من عدم ، فقد تساءلوا عن المرجح لإيجاد هذه المحدثات فى زمان دون آخر ، وعن كيفية علم الله ثابت بالمتغيرات وهو غير متغير ، وانتهوا فى هذه المسائل إلى اثبات أن علم الله ثابت مستمر لايتغير وإنمـــا المعلومات هى التى تتغير بحسب الزمان والمكان ، بينما لاتفعل القدرة الإلهية فى الزمان والمكان لأنه لايمكن قياسها بالقدرة الانسانية .

وفيما يختص بالقضايا الأخرى التى أثارها المعتزلة حول قدرة الله على الظلم أو افناء الخلدين . . فقد قالوا : أن الظلم والكذب لايقعان إلا من جسم ذى آفة ، والله منزه عن الجسمية ، وإذن فهو لا يقدر على ظلم عباده أو على افناء الجنة والنار ، مادام قد أخبر بذلك ، وكانت أفعاله تجرى وفق قوانين معقولة لايمكن له أن يغفلها .

وعن مشكلة الصفات أيضاً تتفرع مشكلة الكلام الإلهى ، وسيكون لها دوى كبير فى الدور الثانى من أدوار علم الكلام .

٢ — العدل (١) :

المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد . وليس هناك مسلم أيا كانت دعواه لايؤمن بالعدل الإلهى ، ولكن الفضل يعزى إلى المعتزلة فى تعميق مفاهيم المسلمين عن

---

(١) راجع : شرح الاصول الخمسة ... ص ٢٩٩ — ٣٠٨ .

العدالة الإلهية استجابة لدواعي العقل والمنطق ، فهم فى هذه المسألة مثلهم فى مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه ، ويغفلون أمراً هاماً طالما أوقعهم فى تناقض صريح مع أنفسهم ، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية على المستوى الانسانى من حيث الجوهر والطبيعة نجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلهية لموازين المنطق العقلى الانسانى ويتصورون أن ثمت حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهى ، فكيف يمكن للعقل الانسانى بمنطقه المحدود أن يدرك المنطق الإلهى وأقضيته ، ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقيـــة لأفعالنا الانسانية المحدودة ؟ !

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكموا العقل فى مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشيء فى مسألة العدل الإلهى . فهم يرون أن العدل من صفات الله أما الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى « وما ربك بظلام للعبيد »(1) ، « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون »(2) .

وقد رتبوا مباحثهم فى « العدل » فى جملة قضايا منهـا : أن الله يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقه ، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به ، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً ، ومن ثمت فإرادة الإنسان حرة ، وهو خالق أفعاله ، ولهذا كان مستحقاً للجزاء (الثواب والعقل) .

أما أن الله لا يفعل إلا لغاية فذلك بين من معرفتنا أن الحكيم لا يفعل إلا لحكمة أو غرض والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها ، وكـذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعمله أو ينفع به الآخرين ، وتقدس الله عن أن ينتفع

---

(1) آية ٤٦ ك ــ س فصلت ٤١

(2) آية ١١٨ ك ــ س النحل ١٦ .

من خلقه ، وإذن فتكون غاية فعله نفع غيره ، فكل مايجرى فى الكون ويحدث فى الطبيعة من ظواهر انما هو مسير لنفع الانسان وخدمته (١) .

وقد تأدت بهم هذه النتيجة إلى القول : **بالصلاح والاصلح وبالحسن والقبح** العقليين . فلما كان الله يقصد دائما إلى نفع العباد ، فلهذا هو لايقبل إلا ما فيه صلاحهم ، بل يجب عليه - فى نظر جمهور المعتزلة - فعل الأصلح لهم .

وقد رد المعتزلة على المعترضين القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بغرض وأنها لو كانت معللة بغرض لاستحال علينا تفسير مافى العالم من شرور - ردوا عليهم بقولهم : أننا لاندعى الاحاطة بأغراض الله (٢) ، ولكن الذى تؤكده أن مريد الخير خير ، وأن مريد الشر شرير فيكون الفاعل موصوفا بفعله ، وتنزه تعالى أن يكون مريدا للشرور والمعاصى ، بل هو مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون ، غير مريد للفسق والعصيان والكفر أن يكون ، أما المباحات فلا يريدها ولا يكرهها يقول تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » (٣) .

وقد تفرعت من مشكلة العدل الإلهى أيضا مشكلة انسانية - أشرنا اليها فيما سبق - وهى تتعلق **بخلق الافعال** أو مشكلة الجبر والاختيار ، فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فتكون راجعة إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الإلهية وبذلك ينتفى مبدأ الاختيار ؟

وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفى حرية الارادة إنما يجب المسئولية

(١) نهاية الاقدام ص ٣٩٧ .
(٢) ابن حزم ج ٢ ص ١٦٦ وما بعدها .
(٣) آية ٣١ ك — س غافر ٤٠ .

ويرفع التكليف الشرعي عن الإنسان ، وقد جاء في الذكر الحكيم « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » (١) « كل نفس بما كسبت رهينة » (٢) « إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم » (٣) « من يعمل سوءا يجز به » (٤) .

وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة في بحثهم عن العدل الإلهي إلى أن الله عادل ، ويقضي عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الانسان أفعاله المسئول عنها ، ولا يكون لله دخل في إتيانها ، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها ، وليس لله تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفي (٥) .

أما بالنسبة للأفعال المتولدة فانها تضاف للانسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لايستهدف الشر أو الخطأ (٦) .

ويرى المعتزلة أن القول بحرية الفعل الإنساني يبرر التكليف الشرعي والوعد والوعيد وإرسال الرسل ، وينفي الظلم عن الله .

ولما كان ثمت آيات يشعر ظاهرها بالجبر ، لهذا فقد عمد المعتزلة إلى تأويلها للدفاع عن مذهب الاختيار ، فتأولوا ما ورد في هذا الشأن من الختم والطبع ، مثل قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم » (٧) « بل طبع الله عليها بكفرهم » (٨).

وسيكون على ابن رشد (٩) أن يجد حلا لهذه المشكلة قد يراه البعض

---

(١) آية ١٧ ك - س غافر ٤٠ .

(٢) آية ٣٨ ك - س المدثر ٧٤ .

(٣) آية ١١ م - س الرعد ١٣ .

(٤) آية ١٢٣ م - س النساء ٤ .

(٥) الفرق بين الفرق ص ٩٤ .

(٦) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦١ .

(٧) « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » آية ٧ م - س البقرة ٢ .

(٨) آية ١٥٥ م - س النساء ٤ .

(٩) مناهج الأدلة ص ١٠٧ .

غير موفق - فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا أن الإنسان مجبر ، وإذا نظرنا إلى الارادة وحدها فى نطاق فعلها المحدود قلنا أن الانسان مختار .

ومما يتصل بمسألة العدل الإلهى موضوع يتعلق بدراسة القيم ، وهو موضوع **الحسن والقبح** ، ويرى المعتزلة أنهما ذاتيان عقليان، فليس الكذب والشر والسرقة والقتل شرورا لأن الشرع نهى عنها بل هى كذلك شرور فى ذاتها ، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحى فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله شرع . والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لامثبت لها ، والعقل مدرك لها لامنشىء ، والقول بغير ذلك غير سليم ، ذلك أن طوائف البشر على اختلاف أجناسهم كانوا يحتكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع ، ولولا ذلك لما استقام للرسل أمر نشر رسالاتهم إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بعقولهم لتتكشف لهم حقائق الدين والألوهية ، وأخيرا فانه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا ابطال القياس الفقهى واستحالة أعمال العقل فى المسائل التى لم يرد فيها نص .

٣ — المنزلة بين المنزلتين :

عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وربما كان هذا القول سبب اعتزالهم كما سبق أن ذكرنا .

وقد أشرنا - فى موضع سابق - إلى أن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان .

وقد عرفوا الايمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح ، وأن كل عمل - فرضا كان أو نفلا - إنما يدخل تحت الايمان ، وكلما إزداد

الانسان خيرا ، ازداد إيمانا وكلما عصى نقص ايمانه [1] .

٤ — الوعد والوعيد :

العدالة الإلهية تقتضى اثابة المطيع ومعاقبة العاصى إن لم يتب ، وهذا فى نظرهم أمر محتوم « يجب » [2] على الله أن يفعله ، بينما يرد عليهم المعترضون بقولهم : إن ثواب الله فضل وعد به ، والعقاب عدل وله العفو عنه مصداقا لقوله تعالى : « أن الله لايغفر إن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »[3].

٥ — الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

يقضى هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيه تحقيقا للآية الكريمة : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » [4] .

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب ثم يدرج إلى إستخدام اللسان أولا ثم إستعمال اليد ثانية أى إستخدام القوة . وقد طبقوا هذا المبدأ إبان محنة خلق القرآن ، واعتبروه فرض عين لافرض كفاية ، ولكن فريقا منهم لم يتشدد فى تطبيقه مخافة أن يزجوا بأنفسهم

---

(١) ابن حزم ج ٣ ص ١٨٨ ولكن من الكبائر مايصل إلى حد الكفر مثل تشبيه الله بخلقه ونسبة الجور اليه تعالى أو تكذيبه فى خبر .

(٢) أن استعمال المعتزلة لمثل هذا الأسلوب المنفر فى الكلام عن الذات الإلهية قد أثار عليهم ثائرة جمهور المؤمنين متهمين إياهم بعدم التزام آداب الحديث فى تناولهم للأمور الإلهية .

(٣) آية ١١٦ م — س النساء ٤ .

(٤) آية ١٠٤ م — س آل عمران ٣ .

فى غمار حلبة الصراع السياسى . وقالوا : لايصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره ،

* * *

وقد قالت المعتزلة جميعا بهذه الأصول ، وأضيفت اليها فيما بعد تفريعات أخرى مثل القول بأن الله لايفعل إلا الأصلح لعباده وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة ، وأنه يفعل اللطف والعون لا بالنسبة للانسان فحسب بل للحيوان أيضا ، وهذا كله مما يدخل فى باب العدل ، وكذلك القول بالخلق والجزء الذى لا يتجزأ .

طبقات المعتزلة

لقد اتضح لنا كيف أن المعتزلة أجمعوا على قبول الأصول الخمسة وأنهم توسعوا فى شرحها ، الأمر الذى أدى إلى ظهور خلافات كثيرة حول المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه الأصول ، وعلى هذا فقد انقسمت المعتزلة إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل منها موقفها الخاص فى تفسير هذه المسائل وفهمها .

هذا وقد كان صاحب الملل والنحل من بين الذين أجادوا فى تصوير آراء هذه الفرق وتسجيل مواقفها ، ولكننا نؤثر أن نستعرض آراءها فى نطاق حركة تطور مذهب الاعتزال فى جملته ، وقد حرصنا على استعراض طبقات المعتزلة فى موضع واحد ، بعد أن أشرنا إلى موقفهم عامة فى الأدوار الكبرى لتطور علم الكلام الاسلامى عامة ، وذلك لكى نتتبع المسائل الكلامية عند المعتزلة دون تفريق أو مباعدة مما يسمح للقارىء بأن يحيط جملة بالاختلافات والفروق التى دار حولها الجدل فى هذه المدرسة العقلية المبكرة فى الاسلام .

اولا — الطبقة الأولى : ومنها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وواصل هو رأس هذه الحركة ومؤسسها وهو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال ، وكان تلميذا للحسن البصرى يقرأ عليه العلوم والأخبار إلى أن اعتزل مجلسه وقد نسبت إليه الأصول الخمسة وكان أكثر خوضا معاصريه من المعتزلة فى مشكلة الصفات الإلهية ، ومسألة الجبر والاختيار ، ورؤية الله ، وخلق القرآن ، وحقيقة الايمان والتكييف الشرعى لمرتكب الكبيرة .

وقد عرف عن واصل بصفة خاصة أنه نفى الصفات القديمة لله ، وأعلن أن كل من أضاف لله صفة قديمة فقد أشرك مع الله غيره .

وقد تجمع أصحاب واصل فى فرقة سميت بالواصلية ، وانتشرت آراؤها فى العالم الاسلامى : مشرقه ومغربه كما يشير الشهرستانى الذى يجمل آراء الفرقة وأصولها فى أربع نقاط هى : نفى الصفات الإلهية ، والقول بالقدر كما ذهب معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وأخيرا القول بتخطئة أحد الفريقين فى الجمل وصفين ، وأن أحد الطرفين فى حادث مقتل عثمان فاسق لا محالة ولا تقبل شهادته .

ثانيا ـ الطبقة الثانية : تبدأ هذه الطبقة **بأبى الهزيل العلاف** (١٣٥ / ٢٢٦ هـ) وكان على رأس معتزلة البصرة كما يذكر صاحب الوفيات (١) وقد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل من أصحاب واصل بن عطاء ، وانضم الى مدرسة الهذيل أبو يعقوب الشحام ، ويبدو من أقوال أبى الهذيل مدى تأثره بالفلسفة اليونانية ، التى كانت قد أخذت فى الانتشار على عهده .

وقد انفرد عن أصحابه بعشر قواعد نجملها فيما يلى :

١ ـ **الصفات الالهية** : ذهب العلاف الى أن صفات الله ليست وراء الذات كمعانى قائمة بذاته بل هى ذاته وهى قديمة قدم الذات ، وقد قال بهذا الرأى تمشيا مع الفلاسفة الذين سلموا بوحدة الذات الإلهية وعدم انقسامها .

فالله عند أبى الهزيل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادرة بقدرة وقدرته ذاته حى بحياة وحياته ذاته ، فالصفات الإلهية اذن هى وجوه للذات وهذا هو عين ما يقصده أبو هاشم بقوله أن الصفات **احوال** للذات .

---

(١) الوفيات جـ ١ ص ٦٨٤ .

٢ ـ **الارادة والخلق** : أثبت أبو الهذيل لله ارادات لا فى محل يكون البارى تعالى مريدا بها ، وارادة الله غير المراد ، فارادته لما خلق هى خلقه له ، وخلقه للشيء غير الشيء نفسه ، بل الخلق عنده قول لا فى محل .

٣ ـ **الأعراض** : يرى العلاف أنه توجد أعراض لا فى جسم وحوادث لا فى مكان كالوقت والارادة من الله والبقاء والفناء ، والاعراض كالاجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الالوان فانها ترى ولا تلمس . ومن الاعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى فسكون الحى لا يبقى بينما يبقى سكون الميت ، وكذلك تبقى اللذات والآلام ، وتبقى أيضا الالوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة (١) ، وما يبقى من الاعراض فانه يبقى ببقاء يخلقه الله لا فى محل . ومن الاعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد ، ويجوز أن يقدر الله عباده على الاعراض التى يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والألم ، اما الاعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها .

٤ ـ **الجوهر الفرد** : من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسما لأنه ليست له صفات الأجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق . ويحتمل الجوهر الفرد من الاعراض كالحركة والسكون فحسب ، وفى مقدور الله أن يفرق الجسم فيصبح جواهر فردة لا تقبل الانقسام .

٥ ـ **الكلام** : كلام الله بعضه لا فى محل مثل قوله « كن » وبعضه الآخر فى محل : كالامر والنهى والخبر والاستخبار ، فامر التكوين غير

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٥٨ — ٣٧٨ .

أمر التكليف ، وكان المعتزلة لايفرقون فى كلام الله بين هذين الأمرين ، لهذا قالوا أن جميع كلام الله فى محل ومن ثم فالقرآن - وهو كلام الله - فى محل .

٦ - **القدر** : العلاف قدرى فى الدنيا جبرى فى الآخرة ، ففى الدنيا يكون الإنسان حر الإرادة حتى يتم التكليف الشرعى ويصبح للثواب والعقاب الأخروى معنى ، أما فى الآخرة فالله هو الذى يخلق أفعال العباد ويحدثها ، ومن ثم فحركاتهم ضرورية إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين فيها .

٧ - **انقطاع حركات أهل الخلدين**: تنقطع حركات أهل الخلدين ويصيرون إلى سكون تام ، وذلك مع اجتماع اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار إلا أنها تكون فى حالة جمود ، ويرجع قول أبى الهذيل العلاف بهذا الرأى إلى اعتقاده بأنه لما كانت الحوادث لها ابتداء فإنه لابد أن تكون لها نهاية ، ومن ثم فإن الحركات تنتهى إلى سكون فتنقطع حركات أهل الخلدين (١) . وقد أشرنا إلى اثبات العلاف أن الحركات من الأعراض التى لاتبقى . أما السكون (سكون الميت) وكذا اللذات والآلام فهى من الأعراض التى تبقى ، ولهذا فقد انتهى إلى القول بفناء حركات أهل الخلدين وبقاء لذاتهم وآلامهم فى حالة سكون دائم .

٨ - **معرفة الله** : معرفة الله واجبة بالدليل والفكر قبل ورود السمع ، ويعاقب العبد إذا أخطأ فى ذلك .

٩ - **الحسن والقبح** : هما أمران ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود

---

(١) وكذلك تنتهى مقدورات الله فى نظره ويكون لها حد ونهاية .

الشرع ، أى أن الحسن والقبح لايتنقلان بالمدرك لها أو بنص الشرع عليهما بل بالموضوع الذى يحلان فيه ، فهاتان القيمتان إذن موضوعيتان تدركان بالعقل ، فالعقل يستطيع التميز بين الخير والشر وبين الجمال والقبح بدون حاجة إلى وحى، وقد قال المعترضون عليهم ، بنسبية هاتين القيمتين ، أو بأن الله هو الذى يحدث الحسن فى الشىء أو فى الموضوع بضرب من التأثير الإلهى المباشر ، ومن ثم فلا يكون الموضوع حاصلا على القيمة فى طبيعته .

١٠ — **الآجال والأرزاق** : يقول العلاف : أن الآجال مقدرة ، والأرزاق على وجهين : أحدهما ماخلقه الله لينفع به الإنسان فإن قيل أن الإنسان انتفع بما لم يخلقه الله ، كان ذلك معناه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله وهذا خطأ ، والثانى ماحكم الله به للعباد فهو حلال ، وما حرمه فهو حرام ، والاول رزق والثانى ليس رزقاً . وثمة أقوال أخرى للهذيل فى الاستطاعة وفى الحجة على من غاب وكيف أنها لاتقوم إلا بخبر عشرين يشترط أن يكون من بينهم أحد الصالحين .

ابراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١ ﻫ

هو ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام صاحب فرقة « النظامية » ويعد ثانى زعماء المعتزلة بعد واصل ، وقد طالع كثيراً من كتب فلاسفة اليونان وخلط كلامهم بكلام المعتزلة ، ومن تلامذته : محمد بن شبيب وأبو شمر وموسى بن عمران والفضل الحدثى وأحمد بن خابط وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وعمرو بن بحر الجاحظ .

وينفرد النظام عن جمهور المعتزلة بعدة مسائل منها :

١ ـــ قوله بالقدرة مع المعتزلة ، ولكنه ذهب إلى أن الله لايقدر أن يفعل الظلم بينما هم ذهبوا إلى أن الله يقدر على فعله ، ولكنه لايفعله لأنه قبيح ، فذهب النظام إلى ، أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الاضافة إلى الله فعلا ، ففى تجويز وقوع القبيح منه ، قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ، وفاعل العدل لايوصف بالقدرة على الظلم ، وأما أفعال الله فى الآخرة فقد فهم أصحابه من قوله فيها : أن الله مجبور ومطبوع على مايفعله ، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك ، وأن ما يبدعه ويقدره هو المقدور من حيث أنه لو كان فى علمه وتصوره ، ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحا ، لفعل ، أى أن الله تعالى يفعل الأصلح لعباده .

٢ ـــ الله ليس موصوفا فالإرادة على الحقيقة . والمراد بوصفه بها شرعاً هو أنه خالقها ومنشئها على حسب ماعلم ، وكونه مريداً لأفعال العباد معناه أنه آمر بها وناه عنها .

٣ ـــ أفعال العباد كلها حركات فحسب ، والسكون حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات حركات النفس ، ويقصد هنا بالحركة لا النقلة فحسب بل التغير أى الحركة بالمعنى العام كما ذكرها أرسطو فى كتاب الطبيعة .

٤ ـــ سلم النظام مع المعتزلة بأن الانسان هو بالروح أو بالنفس وأن الجسم آلتها كما يقول الفلاسفة ، إلا أنه مال مع الطبيعيين منهم بأن قال : أن الروح جسم لطيف متشابك للبدن ، مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية فى الورد ، والدهنية فى السمسم ، والسمنية فى اللبن . وذهب إلى أن الروح هى التى لها قوة وإستطاعة ، وحياة ومشيئة ، وهى مستطيعة بنفسها واستطاعتها قبل الفعل .

٥ — نفى النظام الجزء الذى لايتجزأ كالفلاسفة ، وقال بإمكان الانقسام إلى ما لا نهاية ، وبمكان عبور اللامتناهى بالطفرة (١) .

٦ — قوله « بأن كل ماجاوز حد القدرة من الفعل ، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخليقة ، أى أن الله طبع الحجر طبعاً ، وخلقه خلقة ، إذا دفعته اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها ، عاد الحجر إلى مكانه طبعاً » .

٧ — يرى النظام أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت ، كاللون والطعم والرائحة ، وقد وافق النظام هشام بن الحكم فى قوله بأن مكونات الجوهر أجسام ، فهو إذن تارة يقول أن الجوهر مؤلف من أعراض وتارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام ، فهو إذن يرى أن الأجسام أعراض وأن الأعراض أجسام.

٨ ذهب النظام إلى أن الله خلق العالم دفعة واحدة كما هو ، وأما التقدم والتأخر فهو **ظهور عن كمون** كما ذهب الفلاسفة الطبيعيون .

وللنظام آراء حول إعجاز القرآن والإمام المعصوم ، والنص على الإمام ، وضرورة معرفة الله بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع ، وفى الوعد والوعيد. وقد قال بأن الإنسان مختار لقدرته على فعل الضدين ، ولا يوجد فعل الاختيار إلا إذا وجد خاطران ، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف (٢) .

ومن أهم تلامذة النظام : أحمد بن خابط والفضل الحدثى وعمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ ، وقد قال ابن خابط بأن مرتكب الكبيرة يلحق

---

(١) راجع المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى جـ١ حجج زينون الايلى .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٧٠ — ٧١ الطبعة القديمة

التناسخ بروحه فتحل فى أجسام أخرى حتى تستحق الجزاء فى النهاية .

وقد قال ابن خابط أيضا — ووافقه الفضل فى ذلك — بأن رؤية الله تعنى أن يكون الانسان وجها لوجه أمام العقل الفعال وهو فيض من العلة الأولى .

أما الجاحظ : (عمرو بن بحر أبى عثمان الجاحظ) وكان فى أيام المعتصم والمتوكل ويعد آخر تلامذة النظام وآخر معتزلة الطبقة الوسطى ، فقد طالع كتب الفلاسفة وروج مقالاتهم ، وكتب فى الادب والتاريخ والفلسفة والجغرافيا والتوحيد والمنطق . وقد قال الجاحظ باثبات الطباع كالفلاسفة الطبيعيين ، فالعبد تحصل أفعاله طباعا ، وعلى هذا فهو ينكر أصل الارادة ويجعلها نحوا من أنحاء العلم ومن ثم فهى عرض من أعراض العلم ، فالفعل الارادى اذن هو الفعل المعلوم لفاعله فحسب .

ويرى الجاحظ أن أهل النار لا يخلدون فيها عذابا ، بل يصيرون الى طبيعة النار ، وأن النار تجذب أهلها الى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها . وهو ينفى الصفات كالفلاسفة ، ويقول بأن القدر خيره وشره من العبد .

والمسلم فى نظره هو كل من يرى أن الله خالقه وأنه محتاج الى النبى محمد (صلعم) وان البارى تعالى لا صورة له ولا جسم ولا يرى بالابصار لأن نسبة الصورة الانسانية اليه من سمات الوثنية ، والمسلم كذلك من يعتقد أن الله عادل لا يجور ولا يريد المعاصى .

ويقول الجاحظ كذلك بقدم المادة ، أما الاعراض فهى مخلوقة وعرضة للتغيير .

وعلى الجملة فهو يميل الى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله الى الإلهيين .

بشر بن المعتمر المتوفى حوالى سنة ٢٢٦ ﻫ

من رؤساء معتزلة بغداد ، وقد حاول تطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العملية للاسلام ، وقد وافق جمهور المعتزلة على مجمل آرائهم وانفرد عنهم بآراء من بينها مقالته فى التولد ، ونظرات خاصة فى مسائل أهمها :

١ ـ **الارادة الالهية** : يرى بشر أن ارادة الله فعل من أفعاله ، وهى إما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل ، ومن حيث كونها صفة ذات ، فالله لم يزل مريدا لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده ، ومن حيث كونها صفة فعل : فان أراد بها فعل نفسه فى حال احداثه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشىء لا يجوز أن يكون معه ، وان أراد بها فعل عباده فهو الآمر بها .

٢ ـ **اللطف الالهى** : كان النظام قد أحدث مقالة الصلاح والاصلح ورأى أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من الصلاح والخير ، واذن فالله لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم ، بل هو لا يقدر أن يمنح عباده أصلح مما منحهم لأنه لو كان عنده أصلح مما منحهم ولا يمنحهم اياه لكان غير جواد ، فانه يعطى كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما اعطاه . ولكن بشر بن المعتمر رفض القول بالاصلح وكفر القائلين به وقال باللطف بدلا من الاصلح . فالله عند ألطاف كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا بها ايمانا اختياريا يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الالطاف ، وليس على الله فعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه رعاية الاصلح ، لأن كل أصلح فوقه أصلح منه ، وعليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوه

والرسالة . والمفكر قبل ورود السمع يعلم البارى بالنظر والاستدلال واذا كان مختارا فى فعله فيستغنى عن « الخاطرين » ، لأن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى ، وانما هما من قبل الشيطان ، والمفكر الاول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ، ولو تقدم ، فالكلام فى الشيطان كالكلام فيه .

وقد رد أصحاب الاصلح على القائلين باللطف واتهموهم بأنهم مجوورون لله تعالى لأنه لو كانت عنده كل هذه الالطاف فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعا ؟ وقد أفحم القائلون بالاصلح ، كل من قال باللطف ويقال ان الخياط رجع عن مقالته فيه وتاب عنه قبل موته .

٣ ـ **الانسان** : يرى بشر أن الانسان مركب من روح وجسد وذلك ردا على قول أبى الهذيل بأنه جسد فقط وقول النظام بأنه روح فقط ولو أن النظام يقصد بالروح أمرا له طبيعة شبه جسدية لطيفة .

٤ ـ **الجسم والحركة** : يرى أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء ، وهو يحتمل الاعراض ، بينما الجزء لا يمكن أن يحتملها ، والله غير خالق للاعراض والانسان هو الذى يخلقها وهو يفعلها بطبعه ، فالله قادر على أن يقدر عباده على فعل الاعراض ما عدا الحياة والموت والقدرة ، فهو لا يقدرهم عليها . واما الحركة فهى تحصل فى الجسم وليس فى المكان الأول الذى بدأت منه الحركة أو فى المكان الثانى الذى انتهت فيه الحركة ، فالجسم متحرك ــ بالحركة ــ من المكان الاول الى المكان الثانى ، وهو فى المكانين ساكن غير متحرك .

٥ ــ **عذاب النار** : يرى بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولكنه

لا يفعل ذلك وإلا ظلمه لأنه غير مكلف شرعا ولم يبلغ بعد درجة ممارسة حرية الارادة .

٦ ـ التولد : الفعل المتولد ـ كما يعرفه الاسكافى ـ « هو كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له ، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجدد عزم وارادة له ، فهو خارج من حد التولد ، داخل فى حد المباشر » .

فللانسان اذن أفعال اختيارية مباشرة وأخرى غير مباشرة ، والأولى تتم بقدرة منحها الله إياه يتصرف بها ويستغلها فى خلق أفعاله ، اذ لهذه القدرة صلاحية الخلق والايجاد . ويستند المعتزلة فى قولهم باستطاعة الانسان وحرية فعله الى ثلاثة أمور : تفسير التكليف والوعد والوعيد ، وتبرير ارسال الرسل ونفى الظلم عن الله .

ويرجع السبب فى بحثهم فى الافعال المتولدة الى أنهم ينطلقون من قاعدة عريضة وهى التسليم بحرية الانسان وبمسئوليته التامة عن أفعاله واستحقاقه عليها الثواب والعقاب ، ولهذا فقد أرادوا أن يحددوا مسئولية الانسان بصدد أفعال لم تصدر عنه اراديا بل جاءت نتيجة لأفعال صادرة عنه ، وذلك لكى يستبين استحقاقه أو عدم استحقاقه للجزاء . وقد جعلوا القصد الى الفعل معيارا يقيسون به مدى مسئولية الفاعل بهذا الصدد . فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الإنسان اختيارا يكون مقصوداً ، نجد الفعل الناتج عنه غير مقصود منه . فاذا أطلقت سهما فأصاب شخصا خطأ فهل تعد مسئولا عن قتل هذا الشخص ؟ ان اطلاقك السهم فعل ارادى صدر عنك مباشرة ولكنك لم تكن تقصد أن تقتل هذا الشخص ،

وعلى هذا فقتل الشخص يعتبر فعلا متولدا عن اطلاق السهم وهو ليس اراديا تماما بل لقد وقع على مقتضى الضرورة العلية .

فالفعل المتولد الذى ـ عند المعتزلة ـ يضاف إلى الانسان مجازا ولا يقع باختياره ، فهو فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له .

والانسان لا يحاسب على الفعل المتولد إذا كان يجهل وقوع الخطأ أو الشر فيه أما إذا كان يعلم بهما فهو يحاسب على فعله .

وينكر المعتزلة القول بأن الطاعات قد تتولد عن المعاصى وهم بذلك يرفضون مبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » .

وقد رد الخياط أيضا على ابن الراوندى الملحد فى اتهامه للمعتزلة بأنهم يذهبون إلى أن الموتى يقتلون الأحياء ، فقال : أن الحى يقع منه السبب وهو حى ، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان .

ومن الأفعال المتولدة ما لا يكون له فاعل واحد ، وهو كذلك أيضا ينطوى على سلسلة من الأفعال .

وكان بشر بن المعتمر هو أول من أحدث القول بالتولد فهو يقول : ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها : من السمع والرؤية .. يجوز أن تحصل متولدة من فعل العبد ، إذا كانت أسبابها من فعله ، وهذا على مذهب الطبيعيين الذين لا يفرقون بين الفعل المباشر والفعل المتولد من حيث القدرة .

وقد قال ثمامة ومعمر بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وآخرون من المعتزلة قسموا المتولدات إلى نوعين : (ما تولد من غير الحى وما تولد عن فعل الانسان الحى) أما المتولدات الاولى فهى من فعل الله أو الطبيعة ، أو هى أفعال لا فاعل لها . وأما الثانية فهى كلها من فعل الانسان .

ويرى معمر كذلك أن حدوث الجسم وفناءه عرضان ،فكأنه يقول انه يحدث في غير حيزه فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة ، أي أن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وإذا رماه في الهواء أن ينزل ، وهكذا في سائر الأفعال المتولدة (١) .

معمر بن عباد السلمي (المتوفى عام ٢٢٠ هـ)

يذكر الشهرستاني عنه : إنه من أعظم « القدرية » درية ، في تدقيق القول بنفي الصفات ، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى ، والتفكير والتضليل على ذلك ، وقد انفرد عن أصحابه بمسائل منها :

١ ـ **الاجسام والاعراض** : ذهب معمر إلى أن الله لم يخلق شيئاً غير الاجسام وأما الاعراض فهي من اختراعات الاجسام إما طبعا وإما إختياراً فعندما تحدث النار الاحراق أو تحدث الشمس الحرارة فذلك عرض يتم بالطبع ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه أعراض تتحقق باختيار الحيوان .

ويرى النظام أن كل ما يحدث في حيز الانسان فهو من فعله ، أي أن العرض يحدث العرض ويفنيه . فعلى أي صورة يكون اذن تدخل الله لاحداث الاجسام ما دامت ستكون هي الأخرى أعراضا والأعراض إختراعات للانسان؟ وسينتهي مذهبه إلى بطلان ظاهر لأنه سيضطر إلى القول بأن الله تعالى لا فعل له ما دامت الاجسام والاعراض يحدث بعضها بعضاً . وسوف نواجه باستحالات لا حصر لها بعد نفي الفعل الإلهي ، فاذا طبقنا هذا المبدأ على فعل الكلام الإلهي ، فاننا نجد أن المتكلم هو من صدر عنه فعل هو الكلام ، فان كان الكلام جسما فقد أبطل قوله : انه

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ـ ص ٤٠٤ .

أحدثه فى محل ، فان الجسم لا يقوم بالجسم . فاذا لم يقل معمر باثبات الصفات الأزلية ومنها الكلام ، ولم يقل بخلق الاعراض ، فلا يكون لله كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه ، ومن ثم لا يكون لله تعالى أمر ولا نهى أى لا تكون له شريعة وهكذا يتأدى مذهبه إلى البطلان .

٢— المعانى : الأعراض ـ حسب قول معمر ـ تتناهى فى كل نوع ، وكل عرض يقوم بمحل انما يقوم به لمعنى أوجب القيام وذلك يؤدى الى التسلسل ، ولهذا سمى هو وأصحابه بأصحاب المعانى .

وهو يرى أيضا أن مخالفة الحركة للسكون وكذلك التغاير والمماثلة ، كل هذا إنما يتم بمعنى .

٣— الأنسان : يرى معمر أن فعل الانسان هو الارادة فحسب ، وما سوى ذلك من أفعال فهو من فعل الجسد ، أما الانسان نفسه فهو معنى أو جوهر غير البدن وهو ـ أى الانسان ـ لا متحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يمس ، وعلاقته بالبدن علاقة تدبير أو تصرف ، وموقفه هذا يرجع إلى رأى الفلاسفة فى العقول المفارقة .

٤— الله وصفاته : يذهب معمر إلى أنه لا يصلح أن يقال أن الله قديم لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجوده تعالى ليس بزمانى .

وفيما يختص بالصفات فان معمر يضيف إلى الله صفات سلبية كشراح أرسطو من الأفلاطونيين الحدثين ، ومن ناحية العلم الإلهى ، فهو يرى أنه إذا اتجه علم الله إلى ذاته . فتكون ثمت ذات عالمه وذات معلومة أى ذاتان مما يقضى على وحدة الذات الإلهية ، وإذا اتجه علم الله الى أمر خارج عن ذاته ، فيكون اذن مفتقرا الى معلوم خارج عن ذاته . فلا يكون الله كاملا ، إذ يكون مفتقرا إلى شىء خارج عن ذاته ، ومن ثم فلا يمكن القول بأنه

تعالى عالم بالمعنى الإيجابي للعلم أى لا تكون صفات الله كيفيات إيجابية كما هو الحال بالنسبة للإنسان بل يجب نفيها .

وهو تعالى لا متناهى الوجود بمعنى أنه لايتعين بمكان ، وقد اعتقد البعض خطأ أن موقف معمر هذا يفتح الطريق الى مذهب وحدة الوجود الصوفية ، ولكننا يجب أن نلاحظ أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ أساسيا فى مدارس علم الكلام الاسلامى .

ثمامة ابن اشرس النميرى (المتوفى عام ٢١٣ هـ)

يقال أن مذهب معمر تطور على يد ثمامة ، ومن جملة آراء ثمامة : أن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وأما المعرفة، فهى تتولد من النظر وهو فعل لافاعل له كسائر المتولدات ، وكذلك قوله أيضا بتحسين العقل وتقبيحه وان لا فعل للانسان سوى الارادة .

ويعتقد ثمامة ان العالم مخلوق حقيقة لله ، ولكنه مخلوق طبقا لقانون طبيعى حتى أنه ليعبر عن قوة خفية فى الله ، ولا يرجع الى فعل من أفعال الارادة ، أما الكون - فهو فى نظره - قديم قدم الله ، وعلى هذا فان ثمامة يرفض محاولة العلاف التوثيق بين قدم المادة وتعاليم القرآن .

ثالثا - الطبقة الثالثة :

ظهرت هذه الطبقة فى مرحلة اضمحلال المعتزلة ، وقد انقسم أفرادها الى مدرستين :

١ - **مدرسة البصرة :** وقد عنيت أساسا بمسألة الصفات الإلهية .

٢ - **مدرسة بغداد :** وقد دارت المناقشات فيها حول معنى الشيء الموجود .

١ - وقد تمثل الخلاف فى البصرة بين الجبائى المتوفى عام ٣٠٣ هـ وابنه

أبى هاشم المتوفى عام ٣٢١ هـ . كان أبو هاشم يرى أن صفات الله هو أحوال للذات غير منفصلة عنها ولا تعرف الذات إلا بها ، أما الجبائى فقد رد عليه قائلا: أن الصفات الذاتية ليست إلا أسماء لا تعبر عن أية فكرة ، وكذلك فهى ليست كيفيات ولا أحوال ثابتة حتى نفهم منها ذات أو فاعل بل هى متحدة بالذات إتحاداً لا ينفصم .

٢ ـ أما البغداديون فقد اهتموا بالبحث حول ماهية الشيء . فقالو أن النظر شيء يدل على فكرة يمكن معرفتها والاشارة اليها بتركيب لغوى لا يعنى ضرورة وجودها ، لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر ، وبهذه الاضافة يصير جوهراً موجوداً وبدونها يصير معدوما رغم أن له مادة وعرضا ، حتى أن الله يخلق باضافة صفة الوجود . ومن ثم فان معتزلة بغداد يميزون بين فكرتنا عن الشيء التى يحتوى عليها اللفظ الدال على هذا الشيء ، وبين وجود هذا الشيء أو عدمه .

ومن أهم شخصيات المعتزلة فى بغداد **القاضى عبد الجبار** . وهو أبو الحسن عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، وقد تضمن كتابه « شرح الأصول الخمسة » مجمل تاريخ حركة الاعتزال إلى عصره ، هذا بالاضافة إلى كتاب المغنى الذى يتألف من عشرين جزءاً لم يصلنا منها سوى أربعة عشر جزءاً . ويرى القاضى عبد الجبار أصل الاعتزال إلى على بن أبى طالب فابنه محمد بن الحنفية فأبى هاشم محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ واصل بن عطاء وهكذا نراه يعقد صلة بين التشيع والاعتزال ، وقد اتضح لنا ـ فى موضع سابق ـ ضعف هذا الرأى .

وقد قدم القاضى التوحيد على سائر الأصول واعتمد على أصلين فقط هما التوحيد والعدل وادخل فيهما سائر الأصول . هذا ويحتاج موقفه

الى دراسات تفصيلية مستوعبة (١).

ويعد القاضى عبد الجبار وتلامذته من الشخصيات المتـــأخرة فى حركة الاعتزال ، وقد انقرضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أى فى غضون القرن الخامس الهجرى ، ولـكن مناقشات المعتزلة أدت إلى ظهور ثلاث إتجاهات :

١ - إتجاه يميل إلى الفلسفة اليونانية تلك التى تمثلت فى مواقف شراح أرسطو من الافلاطونيين المحدثين .

٢ - إتجاه الى التصوف وممارسة أساليب الحياة الروحية.

٣ - ثم إتجاه ثالث الى البقـــاء فى دائرة علم الكلام السنى وذلك بالإنتماء الى الحركة الأشعرية التى حاولت فى هذه الفترة الأخيرة التوفيق بين الفلسفة ومباحث علم الكلام التى أطلق عليها فى هذه الفترة مباحث التوحيد .

وسنعرض فيما يلى بالتفصيل لآراء الجبائى لـكى نعطى صورة لموقف أحد كبار ممثلى الطبقة الأخيرة من طبقات المعتزلة .

ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى (المتوفى عام ٣٢٠ هـ)

وهو تلميذ الشحام شيخ معتزلة البصرة على عصره ، وقد ظهر هو وابنه أبو هاشم فى آخر أدوار حركة الاعتزال .

وقد انفرد عن أصحابه بجملة آراء منها :

١ - الجواهر والاعراض :

يثبت الجبائى **الجوهر الفرد** أى الجزء الذى لا يتجـــزأ ، وهو فى حال

(١) توفر الدكتور عبد الـكريم عثمان على دراسة آثار القاضى عبد الجبار ومذهبه ، ونحن بحاجة الى دراسات كثيرة أخرى تلقى الضوء على حقيقة موقفه الكلامى .

انفراده يجوز عليه مايجوز على الجسم من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ولكنه بدون طول أو عرض أو عمق أو علم أو قدرة أو حياة، والجوهر جوهر بنفسه قبل أن يوجد ، وهو معلوم أيضاً قبل أن يوجد . وحينما يوجد يكون حاملا للاعراض ، والجواهر كلها من جنس واحد.

اما الاعراض فنها ما يبقى كالحرارة والبرودة وغيرها ، ومنها ما لا يبقى كالصوت والألم والارادات والكراهات والحركات . ومن السكون ما يبقى وهو سكون الجاد ، ومنه ما لا يبقى وهو سكون الحى الذى يعقله فى نفسه . وقال الجبائى انه يجوز أن يوجد العرض الواحد فى أمكنة كثيرة كالكتابة كما أنه يجوز اعادة بعض الأعراض ، وإذا أراد الله أن يفنى العالم خلق عرضا لا فى محل افنى به جميع الأجسام والجواهر ،وقد حمله على ذلك اعتقاده ان الله لا فى محل ، فيكون إثباته لموجودات هى أعراض لا محل لها كاثبات موجودات هى جواهر لا محل لها .

٢ — **الصفات الأزلية** : يقول الجبائى : أن الله لم يزل سميعاً بصيراً، ولم يقل: لم يزل سامعاً مبصراً ، فالله تعالى كان فى الأزل سميعاً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع ، وكان فى الأزل بصيراً ولم يصر مبصراً إلا عند وجود المرئى. والقول بأنه سامع مبصر يعنى أن المسموعات والمبصرات تكون أزلية الوجود ، لكى يمكن وصف الله ازلا بأنه سامع مبصر ، وإنما يقال له سميع بصير بدون التزام بموضوعاتها كما يقال للشخص : سميع بصير أثناء النوم ولا يقال انه سامع مبصر .

٣ — **اسماء الله** : قال الجبائى أن أسماء الله جارية على القياس لا على التوقيف ، ولهذا أجاز اشتقاق اسم الله من كل فعل فعله ، وهذا يؤدى الى تسمية الله بأسماء غير لائقة ، فالله يقول : « سخر الله بهم » فهل يسمى الله « ساخراً » قياسا على رأى الجبائى ؟ ولهذا أصر البغدادى على القول بأن

أسماء الله مأخوذة على التوقيف وليست جارية على القيـــاس كما يقول الجبائى (١) .

٤ — **الكلام الالهى** : لقد قالت المعتزلة بخلق القرآن وانفـرد الجبائى بموقف خاص فى نطاق هذا الرأى فهو يقول : « أن الله متكلم بكلام يخلقـه لا فى محل والـكلام أصوات وحروف ، والمتكلم من فعل الـكلام لا من قام به الكلام ، والله يحدث فى نفس قارىء القرآن كلاما أثناء القـراءة ، ليكون القرآن بذلك كلام الله حقيقة » .

ويجمل الشهرستانى آراء الجبـائى وردوده على ابنه فى عبـارات مركزة ، منها : مخالفته لابنه فى القول بالأحوال ، فقد ذهب الجبائى إلى أن الله عالم بذاته ، قادر بذاته حى بذاته ، ومعنى هذا أن كونه عالما لا يقتضى وجود صفة العلم زائدة على وجود الذات ، بينما يقول ابنه أبو هاشم أن صفة العلم غير صفة الوجود للذات ، ويسميها « حالا » . فالأحوال عنـد أبى هاشم هى الصفات عند الجبائى ، وهى تدرك مع الذات ، فكون العالم عالماً ، صفـة غير ذاته وغير أنه موجود ، وينطبق هذا أيضاً على صفتى القدرة والحياة ، إذ المفهوم من الحال غير المفهوم من الذات ولكن ثمت إتصالا بينهما . ويرى الجبائى أن القول بالأحوال يفضى إلى التسلسل من حال إلى حال إلى غير نهاية ، والوجود لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد وأما عنـد مثبتى الأحـوال كأبى هاشم فهو حالة لا فرق فيهـا بين الوجود والعدم .

ومن أقواله فى **الصلاح والاصلح** : أن الله لا يعلم أصلح مما يفعـل لأنه لو علمه لفعله ، لأنه لايخلى بين عباده وبين الأصلح ، والأصلح هو الأجـود فى العاقبة ، والأفعال يجب أن ينظر اليها من ناحية غاياتها .

---

(١) أصول الدين ص١٩ .

وفى اللطف : قوله : أن من يعلم الله دون لطف أحق بالثواب الأعظم من علمه الله مع وجود اللطف منه ، أما إنه فقد قال بالتساوى فى الحالين، وأنه يتعين أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف .

وفى العوض والتفضل والثواب : قوله : انه لا يجب على الله شيء لعباده فى الدنيا إذا لم يكلفهم عقلا وشرعا ، فأما إذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم ، وإجتناب القبائح ، وخلق فيهم مع ذلك الشهوة للقبيح والنفور من الحسن والميل للاخلاق الذميمة ، فانه يجب عليه لذلك أن يكمل عقولهم ليوجد فيها القدرة والاستطاعة على دحض القبيح والذميم من الفعال والوقوف على الاصلح منهما .

ومن آرائه أيضا : **نفى امكان رؤية الله** ، واثباته ارادة الله حادثة لا فى محل . وقوله باستحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت ، فلا يكون النشور بعد الموت إلا للارواح فقط .

وقوله بان العبد خلقا وابداعا ، والخير والشر والمعصية والطاعة ترجع كلها اليه إستقلالا وإستبداداً . وأما الإستطاعة فهى قبل الفعل وهى قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح ، وقد قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن تكون سلامة البنية وصحة الجوارح فحسب .

وقوله أيضا : أن الإيمان إجتماع خصال الخير المؤمن ، وأن الحسن والقبيح تجب معرفتهما قبل ورود الشرع ، أما الشريعةالنبوية فهى فى رأيه ألطاف إلهية، ومع ذلك فان الحكيم يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العاصى ، ولكن تحديد ذلك بزمان معين إنما يعرف بالسمع .

وعلى الجملة فان آراء الجبائى وأن كانت تخالف فى تفصيلاتها آراء شيوخ الاعتزال السابقين عليه من الطبقتين الاولى والثانية ، فضلا عن إختلافها مع آراء ابنه أبى هاشم ، إلا أنها لا تخرج فى مجملها عن الأطار العام لمذهب الإعتزال فى خطوطه الكبرى .

الدور الثـانى

العصر العباسى

وينقسم الى ثلاث مراحل :

المرحلة الاولى : من بداية العصر العباسى إلى خلافة الرشيد .

المرحلة الثانية : من عصر المأمون إلى خلافة المتوكل (مرحلة الازدهار) .

المرحلة الثالثة : عصر ازدهار الكلام السنى (مذهب الاشاعرة) .

المرحلة الأولى

تميزت هذه الفترة بمناصرة الخلفاء لأهل الحديث واضطهادهم لأهل الكلام ، ولا سيما فى عصر الرشيد فقد منع الجدل فى الدين ، بل وزج بالمتكلمين فى السجون بعد أن تفاقم الخلاف بين الفرق الدينية ، الأمر الذى أوشك أن يهدد العقيدة الإسلامية ويثير الشك فى نفوس عامة المؤمنين ، فتصدى العباسيون الأوائل لهذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حماة للدين وورثة لعلم الرسول حتى يحظوا بمكانة تضاهى مكانة العلويين عند جمهرة المؤمنين .

ولكن أهل الحديث وإن كانوا قد أدوا دورهم على خير وجه فى القرن الأول للهجرة ، إلا أنهم بسبب جهلهم بأساليب الجدل فى العقائد ـ لم يكونوا

أهلا فى هذه المرحلة لمواجهة علماء الكلام الذين تسلحوا بالمنطق والفلسفة . ويقال أنه حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظره فى الدين ، أرسل اليه قاضياً من أهل الحديث فعجز عن مواجهة الخصم، الأمر الذى أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضى .

وفى نهاية المرحلة الاولى - وفى الجزء الاول من القرن الثالث الهجرى - ظهر بعض كبار المعتزلة من الطبقة الثانية مثل أبى الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وقد خلط هؤلاء - ولا سيما النظام - مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تنضج الحركة الفلسفية .

المرحلة الثانية

تمثل هذه المرحلة رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة فى المرحلة السابقة ، فلقد أضحى مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تتبناها الدولة بعد أن ولى المأمون الخلافة وكان ذا نشأة معتزلية . ومن ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم، وقد ظهر هذا الصراع العنيف فى محنة خلق القرآن.

خلق القرآن :

إذا كان المعتزلة قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا ان صفات الله عين ذاته إلا أنهم خرجوا على هذه القاعدة بصدد **صفة الكلام الالهى** فلم يقولوا انها عين ذاته ، أى أنه متكلم وكلامه ذاته مخـــافة أن يساوى القرآن - وهو كلام الله - ذات الله فى الوجود ، فيكون هناك

قديمان : ذات الله وكلامه (أى القرآن) مما يؤدى إلى الشرك فضلا عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هى من المتغيرات الحادثات . ومن ثم فكلام الله أى القرآن مخلوق محدث وغير قديم .

وقد قال بعض المعتزلة : أن كلام الله جسم ، وقال البعض الآخر : أنه عرض ، ولما كانت الأجسام والأعراض محدثة ، لهذا كان كلام محدثاً ، والقرآن هو كلام الله وإذن فهو مخلوق أحدثه الله تعالى فى محل لأنه — من ناحية — لايجوز أن يحدثه فى ذاته لأن ذاته ليست محلا الحوادث ، ومن ناحية أخرى لايمكن أن يحدثه لا فى محل لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلا تقوم به .

وعلى هذا فالله تعالى متكلم بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ، وهو ليس قائماً بذاته تعالى بل خارجاً عنها يحدثه فى محل فيسمع من المحل ، شريطة أن يكون هذا المحل جماداً حتى لايكون هو المتكلم به دون الله .

وقد فسروا تكليم الله موسى بأن الله خلق الكلام فى شجرة فسمعه موسى عليه السلام .

هكذا دلل المعتزلة على خلق القرآن واشتطوا فى محاربة المعارضين وأمر المأمون — كما ذكرنا — أن يمتحن الفقهاء وكبار رجال الدولة فى هذه المسألة فمن رفض منهم القول بخلق القرآن سجن وجلد مثل ماحدث لأحمد بن حنبل [1] وقد استبدت بالمأمون هذه الفكرة حتى أنه كان يربطها بصحة عقيدة التوحيد ويتعجب من القائلين بغيرها كيف يظلون على إيمانهم بالعقيدة الاسلامية مع رفضهم التسليم بخلق القرآن .

---

(١) يقول الحنابلة: «أن القران بحروفه وأصواته قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : (الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف) » المواقف للايجى ج٣ ص٧٦ » .. ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق ـ فى نظر الحنابلة ـ فيجب أن تكون الكلمات أزلية =

على أن محنة خلق القرآن كان لها رد فعل معاكس ، إذ أنها إستثارت أهل السنة ، ودفعت بهم إلى الدخول فى ميدان الجدل الدينى للتصدى لتحديات المعتزلة وذلك بعد أن كانوا يتحرجون من الخوض فى أى نقاش أو محاجة حول العقيدة ، وتمخض رد الفعل السنى عن ظهور الحركة الأشعرية .

نظرية الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ) :

وفى هذه المرحلة ظهر علم الكلام الذرى : أو نظرية الجوهر الفرد ، وكان أبو الهذيل العلاف هو المؤسس الحقيقى لهذا المذهب على رأى هورتن ، ولكن الفضل يعزى إلى الأشاعرة الذين أخرجوه فى صورته الكاملة ، وقد كان كل من النظام وهشام بن الحكم من أشد المعارضين لهذا المذهب . يقول ابن حزم(١) « ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء ، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها. وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لاجزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزىء أبداً بلا نهاية ، وأنه ليس فى العالم جزء لايتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم اليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً » .

وإذا كان المسلمون قد أخذوا مقالتهم فى الجزء الذى لا يتجزأ عن اليونان (يقول القفطى (١) : ذو مقراطيس فيلسوف يونانى صاحب مقالة فى الفلسفة وهو القائل بإنحلال الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ ،) إلا أنهم استخدموها للرد على دعاوى الماديين الجاحدين لوجود الصانع والقائلين بقدم العالم. فأثبتوا وجود الله وحدوث العالم.

= فيه غير مخلوقة » نهاية الأقدام ص٣١٢ .

أما السلف فقد قالوا : أن القران كلام الله لا نقول مخلوق أو غير مخلوق ، فأثارة هذه المسألة بدعة لم يقل بها النبى (ص) ولا صحابيه ... ونقف عند قولنا : القران كلام الله وهذا فقط هو ما قال الله فى قرآنه .

(١) ابن حزم ص ٩٢.

ومضمون هذا المذهب كما يورده كل من النسفي والتفتازاني ، أن العالم مؤلف من جواهر بسيطة (والنفس من بينها) يسميها أعيان ، وأعراض ، والجوهر ما يتقدم بذاته أما العرض فإنه ما يتقدم بغيره . والجواهر إما مركبة كالجسم ، وإما غير مركبة كالجواهر الفردة أو الجزء الذي لايتجزأ .

ويصلح هذا المذهب : كما يقول التفتازاني للرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهيولى القديمتين والذين يثبتون أزلية العالم وينفون الحدوث ، وأصحاب مذهب الجوهر الفرد يستندون في دعواهم إلى أن الحركة في هذه الجواهر مستقيمة فهي ليست أزلية ولا أبدية ، أما حركة العالم - على رأي الفلاسفة - فهي دائرية ولهذا فهي قديمة مثلها في ذلك مثل مادته .

والله ليس جوهراً فرداً إذ الجوهر في المكان والله لا في محل ، وكذلك فإن الجوهر الفرد ممكن الوجود - لا واجب الوجود - وهذا يتنافى مع ما ينبغي أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود .

وقد إتخذ الأشاعرة موقفاً آخر مغايراً لموقف المعتزلة بصدد « الجزأ الذي لايتجزأ » فبينما أخضع أبو الهذيل العلاف المذهب لمنهج المعتزلة العقلي نجد أن الأشاعرة قد حولوه إلى نظرية في مناسبات الفعل الإلهي كما سنرى ، الأمر الذي تأدى إلى تحطيم النطاق المعقول للعلية .

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت بإستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة ، وقد ظل المعتزلة في أوج قوتهم خلال عصر المعتصم ثم الواثق ٢٢٧ هـ - ٢٣٢ ، وما لبثوا أن أمسوا بعد عام ٢٣٧ هـ في حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة المتوكل ٢٣٢ - ٢٤٧ فأمر

---

(١) القفطي ص ١٢٥ .

بإحراق كتبهم ، ومصادرتها ، وتعقب زعمائهم فى كل مكان . ويبدو أن نهايات القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة كانت تؤذن بظهور حركة مناوئة لمذهب الاعتزال ، لكى تشجب البدع والانحراف عن عقيدة أهل السنة بعد أن تفرقت كلمة المسلمين بسبب الجدل المستمر حول العقائد ، مما كاد يودى بجوهر العقيدة وتماسكها وصفائها وبساطتها المشرقة كما صدرت عن ينبوع النبوة ورجال الصدر الأول ، ولهذا ظهرت الحركة الأشعرية فى العراق (٣٠٠ هـ) والماتريدية (على يد أبى منصور الماتريدى ٣٣٣ هـ) فى الأقاليم الشرقية ، والطحاوية (على يد أبى جعفر الطحاوى ٣٢١ هـ) فى مصر . وتكاد تدور هذه الحركات الثلاث فى فلك واحد : ألا وهو الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة .

الفصل الثامن

أدوار علم الكلام ومواقفه (٣)

(الأشاعرة)

مؤسس فرقة الأشاعرة هو أبو الحسن الأشعرى [1] ، ولد عام ٢٦٠ أو ٢٧٠ للهجرة ، وقد نشأ منذ شبابه الأول على مذهب الاعتزال ، إذ لزم شيخه الجبائى فى البصرة وتلقى عنه أصول هذا المذهب ولكنه لم يلبث أن أعلن على الملأ تحوله عن آراء المعتزلة حوالى سنة ٣٠٠ للهجرة ولعله أحس بمدى ما يحيق بالعقيدة الإسلامية من أخطار من جراء غلو المعتزلة فى آرائهم وتزيدهم فى تغليب العقل على النقل ، فأزمع أن يرجع عن معتقدهم وأن يهب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويرد غائلة المنحرفين المبتدعين . وقيل أيضا فى تفسير سبب تحوله - أنه رأى النبى فى منامه وأنه حثه على اتباع سبيل أهل الحق من المؤمنين .

ويشير مؤرخو الفرق إلى أنه جرت بين الأشعرى وأستاذه مناقشة عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت وأن هذه المناقشة أيقظت ذهن الأشعرى ودفعت به إلى الانفصال عن أستاذه والتحول عن مذهب الاعتزال . ومضمون هذه المناقشة أن الأشعرى سأل الجبائى عن حال أخوة ثلاثة بعد

---

(١) راجع ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى - دمشق ١٣٧٤ هـ .

الموت : أحدهم بر تقى والثانى كافر فاسق شقى والثالث طفل صغير ، فأجابه قائلا : الزاهد فى الدرجات والكافر فى الدركات أما الصغير فمن أهل السلامة. فسأله الأشعرى : هل يؤذن للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد ؟ فأجاب الجبائى باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعاته ، أما الصغير فلا طاعات له . فاحتج الأشعرى قائلا عن الصغير : « أن التقصير ليس منه وأن الله لم يبقه ولم يقدره على الطاعة » ، ويرد الجبائى قائلا : ان الله يقول له (أى للصغير) كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، وصرت مستحقا للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك .

ولم يلبث الأشعرى أن عاد إلى التساؤل قائلا : فلو قال الأخ الكافر يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالى ، فلم راعيت مصلحته دونى ؟ فرد عليه الجبائى قائلا : إنك مجنون [1] .

وهذا يعنى أن الجبائى فشل فى إقناع تلميذه الأشعرى ، ولم يستطع الرد على تساؤله، الأمر الذى أفضى بالتلميذ إلى التشكك فى آراء شيخ الاعتزال على عصره فكانت ردته المدوية عن مذهب الاعتزال ، إذ أعلن فى جمع حاشد فى مسجد البصرة أنه براء من هذا المذهب فقال : « كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أنا فاعلها ، وأنا تائب مقلع ، معتقد للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم » .

ويبدو من نص إعلان التحول أن ثمت مشكلات ثلاث رئيسية كانت موضع الجدل عند المعتزلة على عصر الأشعرى وهى : مشكلة خلق القرآن ،

---

(١) الجرجانى ص ١٩٧ — ١٩٨ .

ونفى إمكان رؤية الله فى الآخرة ، ثم مسألة حرية الإرادة الإنسانية أى الاختيار ، وكان على الاشعرى أن يحدد موقفه الجديد من هذه المشكلات الثلاث على ضوء عقيدة السلف - كما يقول - بعد أن رفض مقالة المعتزلة فتكون آراؤه حولها إطارا جامعا لتيار علم الكلام الأشعرى ، ويرى الأشاعرة أنه استمرار لعلم الكلام السلفى .

ويقال أن الموقف الكلامى السلفى قد بدأ فى وقت مبكر قبل الأشعرى ولاسيما عند ابن كلاب وعند بعض صوفية أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبى ٢٤٣ هـ والجنيد الصوفى ٢٩٧ هـ ، فقد ناقش هؤلاء مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين وأشار الشافعى إلى وجود طائفة من المسلمين تدافع عن الإسلام وتعمل على تخليصه من البدع والشوائب . ومع هذا فإنه يعزى إلى الأشعرى أكبر الفضل فى صياغة علم الكلام السنى فى شكل العلم المنظم .

كان الأشعرى مناظرا قوى الحجة ، وقد رد على المعتزلة بعد أن أورد آراءهم بأمانة ووضوح ، وهو فى استخدامه للجدل الكلامى لم يتقيد كثيرا بالتزام مناهج علم الكلام كما فعل أتباعه فيما بعد ، وعلى الرغم من أنه احتفظ ببعض مبادىء الاعتزال إلا أنه كان حريصا على إظهار تمسكه الشديد بمذهب السلف ، ويذكر ابن عساكر أنه ليس له فى مذهب السنة أكثر من بسطه وشرحه وتأليفه فى نصرته (١) . وقد رفض أن يكون مذهبه مذهبا جديدا يضاف إلى المذاهب الفقهية الأربعة ، فهو يرى أن هذه المذاهب جميعا على حق لاختلافها فى الفروع دون الأصول ، ولهذا فقد جهد فى أن يظهر مذهبه فى صورة تندرج تحتها هذه المذاهب الأربعة ، فهو مع مالك ومع الشافعى رغم تنكر الشافعية له ، وكذلك فقد حاول استمالة الحنابلة زاعما أنه إنما ينطق بلسانهم ، ولكن

---

(١) راجع تبيين كذب المفترى . ص ٣٦٢ .

فريقا منهم تعصبوا ضده ورفضوا انتسابه إليهم متهمين إياه بأنه مازال على عقيدة المعتزلة الفاسدة ، وقد جاءت ثورة الحنابلة ضد الأشاعرة فى بغداد عام ٤٦٩ هـ لـكى تشجب أى محاولة لتسلل الأشاعرة إلى صفوفهم ، وقد عبر ابن تيمية عام ٧٢٨ هـ فيما بعد عن هذا الموقف الحنبلى المعارض للاشعرية فى ردوده الحاسمة عليهم .

مذهب الأشــاعرة :

١ — الله وصفــاته :

يرى الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث. وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة فى مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولـكنهم لم يذهبوا فى تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع فى تعطيل المعتزلة ، بل التزموا حدود السلف فى التنزيه ، فقالوا أن لله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة ، أى أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى . وهـذه الصفات الإلهية قديمة **وقد ردوها الى سبع صفات هى** : القدرة [١] ، والعلم ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والـكلام ، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضا مثل : القادر والعالم والحى والمريد والسميع البصير . أما صفات أفعال الله : كالخالق والرازق والمعز والمذل فهى غير قديمة فى نظرهم [٢] . وكأنهم يميزون بين **صفات الذات وصفات الأفعال** ، ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة .

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : انها لو كانت

(١) وقدرة الله عند الأشاعرة غير متناهية ولا يحدها شىء .
(٢) راجع الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٣٥ .

محدثة لأحدثها الله فى ذاته ، وهذا محال لأنه ليس محلا للحوادث ، ومن المحال أيضا أن يحدث الله صفاته فى غير ذاته ، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها ، وهذا أيضا محال لأن الصفة لايمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف . وعلى هذا فصفات الله قديمة فى ذاته وهى غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هى مغايرة لذات الله .

٢ — كلام الله (القرآن) :

الكلام من صفات الله . والقرآن هو الصورة التى ظهر لنا بها الكلام الإلهى ، ولهذا كان القرآن بصفته كلام الله ، موضع جدال طويل بين المتكلمين من حيث قدمه أو حدوثه .

فقال السلف : أن القرآن (أى كلام الله) غير مخلوق فهو قديم لفظا ومعنى .

وقال جمهور المعتزلة : ان كلام الله حادث فى محل .

اما الاشاعرة : فقد فرقوا بين الكلام النفسى الذى يجول فى النفس والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسى ، والدليل غير المدلول ، فكلام الله النفسى قديم والقرآن كذلك قديم ، أما الحروف والأصوات ـ القراءة ـ التى هى دلالة الكلام النفسى والتى هى فعل القارىء فهى مخلوقة (١) .

واذن فكلام الله ـ على رأى الأشاعرة ـ قديم غير حادث ولا مبتدع أما الحروف فهى مثل الأجسام والألوان والأصوات وسائر ما يتضمنة العالم

(١) نهاية الاقدام ص ٣٢٠ ـ ٣٣٥ .

من أشياء فهى مبتدعة مخترعة ، أى أنها قد أحدثت فى حدود الزمان ولا يعنى خلق اللفظ أنه من عند الرسول ، بل هو من عند الله ، ولكن خلق لفظ القرآن حدث قبل الوحى فى الأزل السحيق حيث تلى على الملائكة والملأ الأعلى ثم نزل به بعد ذلك جبريل على الرسول .

٣ ـ التشبيه والتجسيم :

بينما رفض المعتزلة إمكان رؤية الله فى الآخرة نجد الأشاعرة يذهبون مذهب السلف فى قولهم برؤية الله ، ولكنهم لايقبلون أن تكون هذه الرؤية بالصورة الانسانية كما رأى المشبهة ، ومن ثم فهم يقولون : يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكييف كما يرانا سبحانه .

وقد خالف الأشاعرة كلا من السلف والمشبهة فى مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى وتأولوا الآيات الواردة بهذا الشأن فقالوا : أن وجه الله اشارة إلى الله نفسه ويده اشارة إلى قدرته تعالى ، أما عينه فهى إشارة إلى رؤيته للأشياء واحاطته بها جميعا ، وكذلك تأولوا الاستواء على العرش لانه تعالى ليس بجسم ولا بعرض ، ولا يستقر على الجسم إلا الجسم ولا على العرض إلا العرض ، وقالوا : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسى ولم يحتج إلى مكان ، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه .

وهم كذلك نفوا الجهة وتأولوا الآيات الواردة فيها حتى لاتلزم الله صفة المكانية التى ألحقها المجسمة بذاته تعالى ، فصور بعضهم الله بصور انسانية مادية ـ كما سبق أن ذكرنا .

٤ ـ خلق العالم :

كان على الاشاعرة أن يردوا على قول الفلاسفة بقدم العالم احترازا من الوقوع فى الشرك باثبات قديمين : الله والعالم .

وقد رد الأشعرى على القائلين بقدم العالم وكذلك فعل الباقلانى فى مذهبه الذرى ، ثم جاء الغزالى فرد على القائلين بالقدم رداً حاسماً فى « تهافت الفلاسفة » .

يقول الاشعرى : أن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض ، ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لايمكن أن توجد الجواهر بدون الاعراض أوالأعراض بدون الجواهر ،وكانت الأعراض متغيرة والمتغير حادث ، لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضاً حادثة ، وإذن فالأجسام وهى مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة مخلوقة ، ومن ثم فان العالم مخلوق محدث .

اما الباقلانى : فانه قد صاغ مذهب الأشاعرة فى صورة مذهب ذرى فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لاحصر لها (أجزاء لا تتجزأ) خلقت من العدم ، والعقل يحمل على هذه الجواهر كيفيات ليست فى طبائعها وانما هى من العقل فقط ، أى أن الصور من أثر العقل ، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فان هذه الجواهر لاتلبث أن تتلاشى ، أى تنعدم ، وإذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها ، فلا يبقى العرض زمانين ، والزمان كذلك مؤلف من ذرات هى آنات منفصلة ، والله هو الذى يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذى يفعل فعلا مباشرا فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التى تطرأ عليها وليس ثمت علل ثانوية لأنه لاتوجد قوانين للطبيعة . فمثلا النار لاتحدث الاحراق أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار ، ولكن الله يخلق الاحتراق حين تتصل النار بالخشب ، فعمل الاحراق أثر مباشر له تعالى وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهى .

وعلى هذا فاننا نجد الأشاعرة وقد حطموا مبدأ الضرورة والمعقولية فى الطبيعة الذى قامت على أساسه حركة الاعتزال أى أنهم أنكروا مبدأ العلية .

وسنرى الغزالى فيما بعد يرد قانون العلية إلى مبدأ العادة والتكرار كما سيفعل دفيد هيوم فيما بعد ، والأشاعرة بموقفهم هذا يفسحون المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية ويجعلون العالم مجلى لعملية خلق متجدد مستمر .

٥ — الفعل الانسانى (نظرية الكسب) :

ما حقيقة الفعل الانسانى ؟ ويتبع هذا ، البحث فيما إذا كان الانسان مسيرا أم مخيرا فى أفعاله ؟ وإذا كان مسيرا فكيف نفسر التكليف الشرعى أى تحمله تبعة أعماله وترتب له الجزاء عليها إما ثوابا أم عقابا ؟

وقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد ، وكذلك موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى . وكذلك رفضوا قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم ، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لايعلم حقيقة مايخلق من الحركات ، فالانسان لايعلم بدقائق حركة يده المتقنة ، ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لها فاعلا محكما متقنا هو الله .

والحق فى نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده ، فلا يستقل أى من الطرفين بها وحده ، ولما كان الله لايحتاج إلى معين فى أفعاله الخاصة فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله فى أفعاله ، ومن ثم فان الفعل ينسب إلى فاعلين هما : الله والعبد [1] ولكى يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما فى « الفعل » قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو عتبارات عقلية :ـ

---

(١) نهاية الأقدام ص ٦٧ ـ ٧٨

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ـ اتقان الفعل واحكامه ٠

٢ ـ القدرة على تنفيذه ، اى الاستطاعة ٠

٣ ـ الارادة التى تختار واحدا من الممكنات .

فالله تعالى له اتقان الفعل ثم له الإستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحياناً فيعجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين فى أثر واحد وهذا محال .

أما الإرادة التى يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض ـ أى التى تختار واحداً من عدة ممكنات ـ فهى للعبد .

وقد سمى الأشاعرة عمل الله ، أى اتقان الفعل والإستطاعة ـ خلقاً وإيجاداً وإختراعاً ، أما عمل العبد ، أى الإرادة فقد سموه « كسباً » مصداقاً لقوله تعالى « كل امرىء بما كسب رهين » . فالله يخلق فى العبد الفعل والإستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً ، وهكذا يكون التكليف الشرعى معنى ، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله ، من حيث أن له حرية الإختيار .

ولكن الأشاعرة ـ كما رأينا فى مذهبهم الذرى ـ يهدمون هذه الحرية بقولهم : أن الله تعالى يتدخل بإستمرار فى كل فعل من أفعال العباد وفى كل حركة من حركاتهم تدخلا مباشراً بحيث لا يمكن أن يوجد أى سند ميتافيزيقى أو طبيعى للحرية الإنسانية ، وتبقى ـ على ما يلوح ـ شهادة الوجدان وهم لا يعولون عليها كثيراً فى تبرير حرية الإختيار .

وإذن فبينما يقول الجبرية بعدم قدرة العبد على إحداث الفعل والكسب ،

ويقول المعتزلة بقدرة العبد على الاحداث والكسب معاً ، نرى الأشاعرة ينكرون قدرة العبد على الإحداث ويسلمون بقدرته على الكسب فقط .

وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توسطاً بين الطرفين ولكن الواقع - كما ذكرنا - أن مذهب الأشاعرة فى الكسب يرتد فى النهاية إلى مذهب القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، إذا ما ربطنا بين موقف الأشاعرة فى حدوث العالم والخلق المتجدد ، وموقفهم المفسر للفعل الإنسانى . فعلى ضوء هذا الربط بين الموقفين ، تسقط دعواهم عن حرية الفعل الإنسانى ويتعذر تبريره على أى وجه .

وقد نشأت أمثال هذه الصعوبات فى مذهب الأشاعرة من محاولتهم إتخاذ موقف توسط متعسف مصطنع بين طرفين يصعب التقاؤهما فى كثير من المسائل . ولاشك أن الرأى الذى ساقوه فى مشكلة الكلام الإلهى (القرآن) يعد مثالا آخر على مبلغ ما انساقوا اليه من مأزق نتيجة لمنهجهم فى اصطناع الحلول الوسطى .

٦ - مسائل اخرى :

وللأشاعرة آراء فى جملة مسائل : كرأيهم فى معرفة الله والشفاعة والإمامة وغيرها . فهم يرون أن **معرفة الله** توجب بالوحى بينما يقول المعتزلة أنها توجب بالعقل قبل الشرع مع إتفاق الفريقين على وجوب بعث الرسل .

أما عن **الشفاعة** فهم يرون أن للرسول شفاعة مقبولة فى المؤمنين المستحقين للعقوبة ، يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع الله إلا لمن ارتضى ، قالت المعتزلة : لا شفاعة للنبى بحال . وكذلك فيما يختص باستحقاق

المؤمن الفاسق للعقاب فإن الأشاعرة لايقطعون بعقابه بل يقولون إن شاء الله عفا عنه وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة فهو لا يخلد فى النار ، بينما تقول المعتزلة بخلوده فى النار .

وللأشاعرة رأى فى مسألة الخلافة (الإمامة) إذ أنهم لايكفرون أحداً من المتنازعين بل يقولون أنهم جميعاً على حق إذ أنهم لم يختلفوا فى الأصول بل جاء اختلافهم فى هذه المسألة فى الفروع ولكل مجتهد مصيب مثوبة . ولكنهم يردون على الشيعة القائلين بالوصية : بأن الإمامة تصلح بالإجماع أو بالبيعة العامة .

وهكذا نرى أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التى حاولوا بها استمالة جميع الأطراف المتنازعة واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة ، وقد يكون هذا الطريق هو خير الطرق لكسب تأييد جمهرة المسلمين ، ولهذا فقد إرتضى غالبيتهم تعاليم هذا المذهب ، وكتب له أن يظل سائداً بينهم فترة طويلة من الزمن محققاً إنتصاراً ساحقاً على سائر المذاهب الأخرى . فقد صمد الأشاعرة لثورة المعتزلة فى منتصف القرن الخامس الهجرى حتى قضى عليها وانهار مذهب الاعتزال نهائياً . كما صمدوا لثورة الحنابلة ضدهم وإنتهت بإنتصارهم عليهم وسحقهم — كما سبق أن ذكرنا .

الماتريدية :

لقد ذكرنا أن الأشعرى لم يكن وحده فى ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، بل لقد ظهر أيضاً ، الماتريدى ، فى نفس الفترة ، نسبة إلى (ما تريد) من أحياء سمرقند والمتوفى عام ٣٣٣ هـ ، وقد ارتبط مذهبه بمذهب الحنفية فى الفقه ، ويقال أن مذهب الحنفية الفقهى أثر على مذهب الماتريدى الكلامى بحيث صبحت الحنفية والماتريدية مترادفتين .

إنتشرت الماتريدية فى الأقاليم الشرقية للعراق ، وكان الماتريدى يدعو إلى نفس المبادىء التى يدعو إليها الأشعرى مع خلاف بسيط يرجع فى الغالب إلى نفس إستناد الأشاعرة إلى مذهب الشافعية بينما تميل الماتريدية إلى الحنفية وتأخذ برأى المعتزلة فى بعض المواقف حتى لقد قيل أن **الماتريدية معتزلة مستترة** .

ومن أوجه الخلاف بينهما : أنه بينما نجد الإيمان عند الأشعرى مرتبطاً بالمشيئة الإلهية إذ يقول المؤمن : إنى مؤمن إن شاء الله ، نجد الماتريدى لايضيف إلى الإيمان مقولة المشيئة . وحسب رأى الماتريدية يستحيل على الله أن يعاقب مطيعيه ، بينما يجوز الأشاعرة ذلك . والعقل عند الماتريدى قادر على الاستدلال على وجوب معرفة الله حتى بدون الشرع — وهذا رأى المعتزلة أيضاً — أما الأشاعرة فهم يرون أن الوحى وحده هو الذى يطلعنا على هذا الوجوب . وفيما يختص بالفعل الإنسانى يرى الماتريدى أن للعباد قدراً من الإختيار فى الفعل ، فالإنسان قادر على تكييف أفعاله ، وتكون إثابته ومعاقبته بقدر ماوقع منه بإختيار . وهم يفرقون بين خلق الله للفعل وخلق الإنسان له ، إذ أن صفة الخلق تنسب إلى الله منذ الأزل بينما تنسب إلى الإنسان فى نطاق الزمان الحادث ، وعلى هذا فالقدرة التى للإنسان على خلق أفعاله تختلف فى نوعها عن القدرة التى تنطوى عليها صفة الخلق الإلهية . وهنا نجد رداً جزئياً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الإنسانى ، وكذلك نجد رداً على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الإستطاعة إلى الإنسان واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب . وكأن الماتريدى يفرق بين نوعين من الإستطاعة : إستطاعة إلهية ، أى قدرة الله على الفعل ، وإستطاعة إنسانية ، أى قدرة الإنسان على الفعل .

ويرى الماتريدى أن أفعال الخير تقع برضى الله ، أما أفعال الشر فإنها لا تقع برضى الله . أما الأشاعرة فهم يرون أن الخير والشر كله من الله . ولا

تحمل الحوادث ، الخير أو الشر فى ذاتها ، أى فى طبيعتها ، وإنما يصفها الشرع بذلك ، بينما يقول المعتزلة أن الخير والشر يكمنان فى طبيعة الأشياء ، فالحسن والقبح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان ويحكم العقل بها .

وهكذا نرى كيف أن الماتريدية لا تسلك نفس طريق الأشاعرة فى التوسط بين السلف والمعتزلة فى كثير من المسائل ، بل الواقع أنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة مع ميل مستتر إلى مذهب الاعتزال . ولم يقدر للماتريدية أن تستمر طويلا فى محيط إسلامى كانت الأشاعرة فيه سيطرة تامة .

المرحلة الثالثة

نشهد فى هذه المرحلة إندحار حركة الإعتزال وسيطرة علم الكلام السنى على يد الأشاعرة والماتريدية . وكما إشتط المعتزلة فى تكفير مخالفيهم ، كذلك فعل الأشاعرة إذ أدخلوا الفرق المعارضة لأهل السنة فى عداد المارقين أو الزنادقة . وألفوا الكتب الكثيرة فى الرد على مخالفيهم دفاعاً عن العقيدة ، مستخدمين مناهج وأساليب علم الكلام ، بل لقد أدخلوا النظريات الفلسفية فى علم الكلام وجعلوها تابعة للمسائل الإيمانية وأوجبوا الإعتقاد بها . ولكنهم تسلموا أصل العقائد كما قررها أهل السلف ولم يحاولوا تأويلها أو إخضاعها للعقل كما فعلت المعتزلة . ويتضح هذا الموقف الأشعرى من العقائد فى تعريف ابن خلدون لعلم الكلام (وقد كان ابن خلدون أشعرى المذهب) .

يقول : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » .

وقد إختط الاشاعرة فى جميع مسائلهم كما رأينا نظرة وسطى بين الاعتزال وأهل السلف فسموا « **بأصحاب الطريقه الوسطى** » . فقد أفرط المعتزلة فى استخدام العقل حتى صادموا به قواطع الشرع وأخضعوا النقل للعقل واحترزوا من التشبيه فوقعوا فى التعطيل ، أما الحشوية والظاهرية الذين يرون الجمود على التقاليد وإتباع الظاهر والقول بالتشبيه مخافة الوقوع فى التعطيل ففى موقفهم تفريط ظاهر .

وقد جاء الأشاعرة فتوسطوا بين الفريقين وجعلوا النقل أساس منطلقهم وأصبح العقل عندهم خادماً للنقل . يقول الغزالى . فالذى يقنع بتقليـــد

الاثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد ، لأن برهان العقل هــو الذى يعرف به صدق الشارع ، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع لا يهتدى الى الصواب ، ومثل العقل ، البصر السليم عن الآفات والاذاء ، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن كالمتعرض لنور الشمس مغمضا للاجفان » (١) .

هذا وقد تم بناء المذهب الاشعرى على يد الباقلانى (٤٠٣ هـ) والجوينى (٤٧٨ هـ) ، وجاء الغزالى (٥٠٥ هـ) ليكون أقوى معبر عن هذا المذهب الذى ظل سائدا فى العالم الاسلامى زمنا طويلا . كما سنرى فى الدور الثالث من أدوار تطور علم الكلام .

وقد أسهم فى الحركة الاشعرية عدد كبير من أتقياء المسلمين وأكثرهم ورعا ، ومن بين من ظهر منهم خلال القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجرة :

القاضى الباقلانى ٤٠٣ هـ — ابن فورك ٤٠٦ هـ — أبو اسحق الاسفرائينى ٤١٨ هـ — عبد القاهر البغدادى ٤٢٩ هـ — أبو الطيب الطبرى ٤٥٠ هـ — أبو المعالى الجوينى أمام الحرمين ٤١٨ هـ — أبو حامد الغزالى ٥٠٥ هـ . ابن تومرت المغربى تلميذ الغزالى ٥٢٤ هـ — والشهرستانى ٥٤٨ هـ .

هذا ومما ساعد على انتشار المذهب الاشعرى ، تأسيس المدارس النظامية فى بغداد ونيسابور ، وكانت تبشر بهذا المذهب بعد ان اعترف به رسميا فى منتصف القرن الخامس للهجرة . وقد كان انهيار مكانة المعتزلة خصومهم — هؤلاء

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢ .

الذين كانوا مثار كراهية أهل السنة والفلاسفة على السواء — واختفاؤهم من مسرح الاحداث ، من أهم العوامل التى ساعدت على تصعيد الحركة الاشعرية ورسوخ أقدامها ، وجاء قمع ثورة الحنابلة ضدهم بقوة الدولة توطيدا لمكانتهم وتثبيتا لآرائهم ، ولا سيما الجانب الذى يتفق مع آراء السلف من مذهبهم .

الدور الثالث

وهذا هو الدور المتأخر من أدوار علم الكلام ويؤرخ له فى القرن السادس للهجرة ، وقد امتزج علم الكلام فى هذه الفترة امتزاجا تاما بالمنطق والفلسفة ، وأظهر من استعمل هذه الطريقة أبو حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، ونجد صورة لهذا الاسلوب الكلامى فى كتاب تهافت الفلاسفة ، وسار على منواله الفخر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ، وجاء فريق بعد هؤلاء خلطوا بين الكلام والفلسفة خلطا ذريعا بحيث يتعذر التمييز فى كتاباتهم بين ما هو كلامى وما هو فلسفى ، وكتاب « المواقف » لعضد الدين الايجى يعطينا صورة واضحة عن أساليب كتب علم الكلام ومباحثها فى هذا الدور المتأخر .

على أن كتب علم الكلام المتأخر كانت ذات أثر كبير فى حركة نقل التراث الاسلامى الى الغرب اللاتينى فى القرون الوسطى ، ونخص بالذكر كتابات الغزالى ولا سيما « تهافت الفلاسفة » وكذلك فان بعض آراء الاشاعرة قد تسللت الى الغرب عن طريق هذه الكتب المتأخرة ، فما لا شك فيه أن موقفا كموقف ما لبرانش عن العلل المناسبة انما ينم عن أصل أشعرى واضح المعالم ، كذلك يذكرنا موقف دفيد هيوم فى ارجاعه لقانون العلية الى مبدأى العادة والتكرار بموقف الاشاعرة بهذا الصدد .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية (١)

أبو ريدة (عبد الهادى) : النظام وآراؤه الفلسفية والدينية القاهرة

أحمد أمين : فجر الاسلام القاهرة

ضحى الاسلام القاهرة

ظهور الاسلام القاهرة

الاسفرائينى (أبو المظفر): التبصير فى الدين القاهرة ١٩٥٥

الاشعرى (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين القاهرة

الابانة عن أصول الديانة القاهرة

استحسان الخوض فى علم الكلام

أورسل (بول ماسون): الفلسفة فى الشرق (الترجمة العربية)

أوليرى : مسالك الثقافة الاغريقية

إلى العالم الاسلامى (الترجمة العربية)

الايجى (عبد الرحمن) : المواقف فى علم الكلام

ابن تيمية (تقى الدين) : مجموعة الفتاوى

منهاج السنة (نشرة الدكتور رشاد سالم)

ابن الجوزى : تلبيس أبليس

ابن حزم : الفصـــل

ابن خلدون : المقدمة (نشرة على عبد الواحد وافى)

القاهرة ١٩٦٢

ابن خلكان : وفيات الاعيان

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العربية وغير العربية بالاضافة الى المراجع الواردة فى هوامش الكتاب .

ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال القاهرة

الكشف عن مناهج الأدلة القاهرة

ابن عبد ربه : العقد الفريد القاهرة ١٩٢٨

ابن عساكر : تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام الأشعرى

ابن قيم الجوزية : شفاء الغليل

ابن المرتضى (المعتزلى) : المنية والأمل

بدوى (عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية (ترجمة) القاهرة

الأفلاطونية المحدثة عند العرب (تحقيق) القاهرة

أرسطو عند العرب (تحقيق) القاهرة

المبشر بن فاتك (تحقيق) القاهرة

الآراء الطبيعية لفلوطرخس (تحقيق) القاهرة

البغدادى (أبو منصور) : الفرق بين الفرق القاهرة ١٩٤٨

عبد القاهر بن طاهر) : أصول الدين القاهرة ١٩٢٨

بور (دى بور) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام

(ترجمة عبد الهادى أبو ريدة) القاهرة

بينس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود

(ترجمة عبد الهادى أبو ريدة) القاهرة

البيهقى : تتمة صوان الحكمة

التفتازانى (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية

التهاونى (محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون القاهرة ١٩٦٣

جار الله (زهدى) : المعتزلة القاهرة ١٩٤٧

الجرجانى : التعريفات

جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام
(ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى)

الجوينى (أبو المعالى : كتاب الارشاد

الجوينى أمام الحرمين) : الشامل فى أصول الدين

حاجى خليفة : كشف الظنون (طبعة فلوجل)

الخونسارى : روضة الجنات

الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم) : كتاب الانتصار (طبعة نيبرج) القاهرة ١٩٢٦

الدميرى : كتاب الحيوان

الذهبى : ميزان الاعتدال

الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
(وعليه شرح نصير الدين الطوسى)
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين

الرسعنى : مختصر الفرق بين الفرق

السبكى : طبقات الشافعية

السيوطى : صون المنطق والكلام

الشهرستانى : الملل والنحل
نهاية الاقدام

الشيرازى (صدر الدين — ملا صدرا) : الأسفار الأربعة فى مجلدين (طبع حجر طهران)

صاعد الاندلسى : طبقات الامم

عبد الجبار (القاضى) : المغنى (فى عدة اجزاء)
المحيط بالتكاليف
شرح الاصول الخمسة

عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام القاهرة

الغزالى (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة
الرد على الباطنية
الجام العوام عن علم الكلام
القفطى (جمال الدين) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٤٦ ﻫ
الكاشى : معرفة الرجال القاهرة ١٣١٧ ﻫ
الكلينى : أصول الكافى
المجلسى (محمد باقر) : كتاب الاعتقادات
المقدسى (أبو طاهر) : البدء والتاريخ
المقريزى : الخطط القاهرة ١٢٧٠ ﻫ
الملطى (أبو الحسن) : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع
القاهرة ١٩٤٩
ميبلى (الدو) : العلم عند العرب (الترجمة العربية)

(ن)

نادر (البير نصرى) : المعتزلة فلاسفة الاسلام السابقون
نللينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب
النوبختى (الحسن بن موسى) : فرق الشيعة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ب) المراجع الأجنبية :

- Armstrong : The structure of the Intelligible World in the philosophy of Plotinus.
- Bréhier (E.) : l'Intelligence chez Plotin. Ed. Boivin.
- Casartelli : E.R.E. art. Dualism (Persian).
- Corbin (H.) : Hist. de la Philosophie Islamique.
- Galland (H.) : Essai sur les Mo'tazilites, 1906.
- Gandillac (De) : La Sagesse de Plotin.
- Gardet (L.) : Introdution à la Theologie Musulmanne.
- Gauthier : Introduction à la Theologie Musulmanne.
- Guenon : Hist., de la philosophie Indienne.
- Halkins, A., S., : Moslem Sects and shisms, 1935.
- Macdonald, D.B. : Muslim Theology 1903.
- Massignon (L.), : Salman Pak, 1934.
- Munk : Mélanges de philosophie Arabe et Juive.
- O'Leary : Moslem thought and its place in history.
- Sarton : History of Science.
- Sweetman : Islam and Christian Theology 1945.
- Tritton (A.S.) : Muslim Theology, London 1947.
- Vacherot : Hist. Cratique de l'école philosophie d'Alexandrie.
- Watt W. : Origin of the Islamic doctrine of Acquisition J.R.A.S. 1943.
- Wensinck (A.) : Moslim Creed, 1932.



ملحق

نشأة علم الكلام عند المسلمين[1]

بقلم د. عباس سليمان

(١) هذا الملحق ترجمة وتقديم ودراسة لمقالة جوزيف فان إس بعنوان :

"The Beginnings of Islamic Theology"

وقد نشرها في كتاب :

J.E.Murdoch and E.D. Sylla, : The Cultural Context of Medieval Learning, Dordrecht, 1975, PP 86-111.



أولاً : تقديم ودراسة تحليلية للنص المترجم :

لماذا وُجد علم الكلام فى الإسلام وكيف نشأ ؟

هذا هو السؤال الذى أجاب عنه المستشرق الألمانى جوزيف فان إس، فى مقالته "نشأة علم الكلام عند المسلمين"؛ وما نرمى إليه هنا هو تحليل ما تضمنه موقف أحد المستشرقين المعاصرين ، من علم الكلام الإسلامى فى القرن الأول للهجرة ؛ فى حوالى سنة ٧٠ هجرية - بحسب ما يعتقده - أىَ فى النصف الثانى من حكم الخليفة عبد الملك بن مروان.

ويوضح فان إس لماذا استخدم لفظة "الكلام" بدلاً من عبارة "الفكر الدينى"، حيث يرى أن عبارة "الفكر الدينى" ذاتها ليست دقيقة فى مجملها ؛ وبالتالى فالفكر الدينى لايعنى تلك الحركات أو الأحزاب الدينية التى وُجدت مبكراً فى الإسلام مثل الخوارج - ووجودها يدل على وجود مناقشات دينية، ولكنها كانت متعلقة أساساً بالجوانب السياسية - وإنما يعنى الكلام وحسب.

ولهذا ، فإن إس يبحث فى نشأة علم الكلام ودوره فى الفكر الإسلامى، لأن الفكر الدينى كما هو وارد فى الرسالة التى كتبها الحسن البصرى إلى الخليفة عبد الملك، حول مسألة حرية الإرادة - ليس كلاماً بقدر ما هو تفسير لآرائه فى رده على الخليفة ؛ فالكلام -إذن- شىء آخر يختلف عن ذلك التصور، فهو يتحدد بمنهجه الجدلى فى التحاور .

ولما كان إس يحاول أن يثبت فى هذا المقال أن علم الكلام الإسلامى قد وُجد فى صورة مكتوبة من سنة ٧٠ هجرية ، فسوف يتعرض لبعض المشكلات المترتبة على ذلك ، وهى :

أولاً : تاريخ الأدب العربى وتاريخ الحضارة العربية :

يرى إس أن أهـم المشكلات هنا هى تلك التى ترتبط بمعرفة الكتاب الأولى، فما يريد أن يحدده هو أنه كانت هناك نصوص مكتوبة من تاريخ مبكر جداً من فترة الهجرة . ولذلك فهو يثبت من خلال مقاله أن هناك نصين يحملان فكراً دينياً، ويرجعان إلى القرن الأول الهجرى ؛ وكلاهما مكتوب على يد نفس المؤلف ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عـام ١٠٠ هـ)، الذى كان حفيداً للخليفة الرابع على بن أبى طالب (رضى الله عنه).

أما النص الأول ، فإنه نص رسالة فى الرد على القدرية كتبها مؤلفها بإيحاء من الخليفة عبد الملك بن مروان فى سنة ٧٣ هـ؛ وأما النص الثانى ، فهـو نص رسالة الإرجاء . بالإضافة إلى ذلك، يشير فان إس إلى أن هناك نصوصاً أخرى كُتبت فى هذا القرن أيضاً، وخاصة فى خلافة معاوية . وهذا يعنى أن هناك معرفة أكيدة بالكتابة فى القرن الأول للهجرة.

ثانياً : تاريخ الفكر الدينى :

وهذه النقطة تنقسم إلى مسألتين ، هما :

(١) مسألة أصول الفكر الدينى الإسلامى :

وهنا يشير إس إلى كل محاولات التفكير الدينى بصفة عامة، وهى التى تبدو فى رسالة كـل مـن الحسـن بـن محمـد والحسـن البصـرى فـى الـرد على القدرية. وهذا الفكر قد نشأ من خلال سياسة الخلفاء الدينية ، كما حدث - فى خلافة عبد الملك بن مروان الـذى حاول أن يهدأ العناصر الثورية - مثل الشيعة المتطرفين وأصحاب مذهب الاختيار - هذا من ناحية . ومن ناحية

أخرى ، فإن سياسة عبد الملك الدينية كانت تستخدم النزعة الجبرية، لتبين أن القوة السياسية هى رمز الهداية الإلهية .

(٢) مسألة دور المفكر الدينى فى المجتمع :

يبدو أن المؤلف هنا متردد بشأن دور المتكلمين أو أصحاب الفكر الدينى فى المجتمع ، حيث يرى أنه إذا كان الفكر الدينى مرتبطاً بالسياسة، وأن الخليفة يؤيده كنوع من المناظرة ليستخدمه ضد خصومه السياسيين؛ فمن الممكن أن نفترض -وجهة نظر المؤلف- أن هذا الموقف قد استمر فى القرون التالية. ولكنه يؤكد أن المتكلمين كانوا يردون الناس عن عقيدتهم ، وأنهم كانوا أيضاً يُدعون إلى البلاط العباسى ، وكانوا يُستخدمون كدعاة لغير المسلمين ، وهو ما فعله الخليفة هارون الرشيد حينما بعث أحدهم إلى الهند ، لكى يناقش الفكر الدينى مع السمنية .

ولما كانت هذه الدراسة تهدف إلى تحليل مقالة فان إس عن نشأة علم الكلام الإسلامى من خلال النصوص المكتوبة فى حوالى سنة ٧٠ هجرية، فإن تقديمها من خلال تتبع فقرات نص الرسالتين – رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية ورسالة الحسن البصرى – قد يفيدنا فى إدراك الحقيقة العلمية لرأى فان إس ولذا، سوف نشير إلى نص الرسالتين على النحو التالى :

أولاً : رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية فى الرد على القدرية(*)(١) :

(*) نظراً لطول الرسالة سنقتصر على بعض فقرات منها.

(١) قام المستشرق جوزيف فان إس بتحقيق نص هذه الرسالة تحقيقاً علمياً دقيقاً. (انظر : الحسن بن محمد بن الحنفية : رسالة فى الرد على القدرية ، تحقيق وترجمة وتعليق : جوزيف فان إس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٧٧م، ص : ١١- ٣٧).

(١) فكان أول ما سأل عنه أن قال : أخبرونا عن قولكم فيما نسألكم عنه ! نبئونا هل الأنبياء صلوات الله عليهم مستطيعون لعمل فِعلين متضادين فى حالين مختلفين ؟

(٢) أخبرونا عن رسُل الله من بنى آدم: هل جعل الله لهم السبيل والاستطاعة إلى ترك البلاغ ، ولوشاءوا لغيروا ما أُمروا به من تبليغ الوحى والعمل بالسُنن؟ أو أُلزِموا ذلك إلزاماً فلا يستطيعون تركه ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه ؟ فإن قالوا : "نعم، قد جعل الله لهم سبيلاً واستطاعةً لترك البلاغ ولو شاءوا لغيروا ما نُزِّل إليهم من كتابه وحكمته" فقد دخلوا فى أعظم مما كرهوا ، حين زعموا أن الرسل لو شاءوا لم يعبدوا الله بالتوحيد ولم يعملوا له بطاعة إذ زعموا أنهم قد كانوا يقدرون على كتمان الوحى والسُنن ، فيقال لهم: "فأنتم الآن لا تدرون هل بلغت الرسل كلَّ ما جاءهم من الوحى والسنن أم لا ؟ " فإن قالوا : "نعم ، تقدر الرسل على كتمان الوحى والسُنن إذا أرادت هكذا" احتُج عليهم. وإن قالوا : " لم تكن الرسل تقدر على كتمان الوحى ولا إبدال الفرائض ولا ترك البلاغ لأن الله ألزمهم البلاغ إلزاماً فلا يقدرون على تركه ولاكتمانه" فقد أجابوا وفى ذلك نقضٌ لقولهم.

(٣) أخبرونا عن إبليس: من أخطر المعصية على باله أو من أوقع التكبُّر فى نفسه؟ فإن قالوا : "نفسه أمرته بالمعصية وهواه حمله على التكبر" فقُل: "مَن جعل نفسه أمارةً بالمعصية وهواه حاملاً له على التكبر؟" فإن قالوا "الله" كان ذلك نقضاً لقولهم ، ويقال لهم : "فمن أعطاه علم الخديعة والمكر ؟ آلله جعل ذلك فى نفسه أو شىء جعله هو لنفسه ؟" فإن قالوا : "الله جعل ذلك له" كان ذلك نقضاً لقولهم ، وإن قالوا : "إن ذلك لم يكن من الله عطاءً ولا قسماً" فقد أدخل عليهم أعظم مما هربوا منه حين زعموا أن غير الله يجعل فى خلقه ما لم

يُرِد الله أن يكون فيهم . فما أعظم هذا من القول !

وسلهم : "من أين علم إبليس أن آدم تكون له ذرية وأن الموت يقضي عليهم وأنه يكون لله فيهم عباد مخلصون وأنه يحتنكهم إلا قليلاً ؟" . فإن قالوا: "إن الله أعلمه ذلك" فقد نقض ذلك قولهم ، وإن قالوا : "إنّ إبليس علمه من قبل نفسه" فقد زعموا أن إبليس يعلم الغيب ، فسبحان الله العظيم !

(٤) أخبرونا عن آدم وزوجته حين أسكنهما الله الجنة أكانت محبةُ الله ومشيئته في خلودهما فيها وإقامتهما أم في خروجهما منها ؟ فإن زعموا أن محبة الله ومشيئته كانتا في خلودهما فقد كذبوا لأن أهل الجنة لايموتون ولا يتوالدون ولايمرضون ولا يجوعون وقد قضى الله الموت على خلقه جميعاً وقضى على آدم أن يكون له ذرية يكون منهم الأنبياء والرسل والصديقون والمؤمنون والشهداء والكافرون. ثم قال ﴿فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تُخرجون﴾[1] ، ثم قال ﴿منها خلقناكم وفيها نُعيدكم ومنها نُخرجكم تارةً أخرى﴾[2] ؛ وكيف يكون ما قالوا وقد قضى الله القيامة والحساب والموازين والجنة والنار؟ سبحان الله، ما أعظم هذا من قولهم ! وإن قالوا : "إن محبة الله ومشيئته كانت في خروج آدم وزوجته من الجنة وهبوطهما إلى الأرض" فقد زعموا أنه لم يكن ليخرجهما من الجنة إلا الخطيئة التي عملاها والأكل من الشجرة التي نُهيا عنها، فقد أقروا لله بقدرته ونفاذ علمه وفي ذلك نقض قولهم .

(٥) أخبرونا آلخير أراده الله بهم فوضعهم فيها أم الشر أراد بهم ؟ فإن قالوا: "الخير أراده بهم" فيقال لهم : "وكيف ذلك وقد جعلها وقد علم أنهم

---

(١) سورة الأعراف ، من آية ٢٥.

(٢) سورة طه ، آية ٥٥.

لاينتفعون بها وأنها لاتكـون إلا فـى مضرتهـم". وإن زعمـوا أنـه جعلهـا فيهـم ليضرهم انتقض عليهم قولهم .

(٦) "هل يستطيعون أن يجهلوا ما جعلهم الله به عارفين أم لا يستطيعون؟ " فإن قـالوا "لا" فقـد انتقـض قولهـم عليهـم . وإن قـالوا "نعـم" فقُـل : "هـل يستطيعون أن يجهلوا معرفة الله فلا يعرفون أنه خـالق كـل شـيء ومصـور كـل شيء؟ " فإن قـالوا : "هـذه الفطـرة ، وليـس يُثـاب أحـد عليهـا فـالخلق كلهـم يعرفون أنه الله" فقل: "هل يستطيعون أن يجهلوا الليل والنهار والسماء والأرض والدنيا والآخرة والناس والخلق كلهم أن الله جعلهم كما شاء وكيف شاء ؟" . فإن قالوا "نعم" فقد كذبوا والناس كلهم شهود على كذبهـم . وإن قـالوا "لا " فقد تابعوك.

(٧) أخبرونا عن الناس من أنطقهم والكلام مَـن خلقـه ؟ فـإن قـالوا "الله فـانتقض قولهـم وذلـك لأن الكـلام يكـون فيـه الصـدق والكـذب والتوحيـد والإشراك وأعظم الكذب الشرك بالله والافتراء عليه. وإن أنكروا أن يكـون الله خلق المنطق والكلام فذلك الكفر بالله والشرك والتكذيب بمـا جـاء مـن عنـده، فقل : "أخبرونا عن قول الله فى كتابه إذ قال ﴿وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه تُرجعون﴾[1].

(٨) [المسألة عن الحركات :] مـن خلقهـا ؟ فـإن قـالوا : "الله خلقهـا" كان ذلك نقضاً لقولهم ، وذلك أن كل عمل من خير أو شـر طاعـةٍ أو معصيـة إنما يكون بالحركات . فإن قالوا : "إن الله لم يخلقها " فقد أشركوا بالله وذلـك ابتلاء عمل لأنه لايتم خلق الإنسان إلا بالحركة .

---

(١) سورة فصلت ، آية ٢١.

(٩) أخبرونا عن الأعمال التى عمل بها بنو آدم أشئ هى أم ليست شيئاً؟ فإن قالوا : "بل هى شيء" فقُل : "من خلق ذلك الشيء؟" فإن قالوا : "ا لله خلقه" انتقض عليهم قولهم ، وإن قالوا : "ليس مخلوقاً" كان ذلك شركاً با لله وتكذيباً لكتابه لأن ا لله سبحانه خالق كل شئ . فقل لهم : "ألم تعلموا أن أعمال بنى آدم شيء؟ " فإن قالوا "نعم " فقل : "وا لله خلقها" ، وإن قالوا : "ليست بشيء" فقل لهم : "فقد زعمتم أن ا لله يثيب على غير شيء ويعذب على غير شيء ويغضب من غير شيء ويرضى من غير شيء ويُدخل الجنَة بغير شيء ويدخل النار بغير شيء".

(١٠) أخبرونا عن الآجال مَن وقّتها، أموقّتة هى أم غير موقّتة ؟ فإن قالوا: "ا لله وقّتها " فقد أجابوك ، فقل : "هل يستطيع أحد أن يزيد فيها أو ينقص منها، إن شاء عجّلها عن وقتها وإن شاء أخرها؟ " فإن قالوا "لا" فقد انتقض عليهم قولهم، وإن قالوا "نعم" فقل لهم : "فقد زعمتم أن الناس يستطيعون أن يقدموا ما أخر ا لله وأن يؤخروا ما قدم ا لله، وهذا هو التكذيب لما جاء من عند ا لله وذلك قوله ﴿ولنْ يُؤخرَ ا للهُ نفساً إذا جاء أجلُها وا للهُ خبير بما تعملون﴾(١) .

(١١) أخبرونا عن الأرزاق مَن قدَّرها، ومقدَّرة هى أم غير مقدَّرة ومقسومة هى أم غير مقسومة ؟ فإن قالوا : "نعم ، هى مقدرة ومقسومة" فقد انتقض قولهم. <وإن قالوا "لا"> فقل لهم : "فهل يستطيع أحد أن يأخذ إلا رزقه أو يأخذ إلا ما قسم ا لله له؟ " فإن قالوا "لا" فقد انتقض قولهم ، وإن قالوا "نعم " فقل : "فكيف ذلك ؟" . فإن قالوا : "إن ا لله خلق الأموال والأطعمة والأشربة فذلك رزقه، وبين لهم مأخذها فإن أخذوها من باب الحلال كانت

---

(١) سورة المنافقون ، آية ١١.

حلالاً وإن أخذوها من باب الحرام كانت حراماً" فقل لهم : "أفهُمْ يأخذون لأنفسهم ماشاءوا، فأيهم شاء أن يكون غنياً مكثراً كان وأيهم شاء أن يكون فقيراً معدماً كان؟". فإن قالوا "نعم" فقد كذبوا لأن الناس كلهم حريص أن يكون غنياً وكاره أن يكون فقيراً، وقد قال الله سبحانه خلافاً لقولهم ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضُهم بعضاً سُخرياً ورحمة ربك خيرٌ مما يجمعون﴾[1] . وقال ﴿والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق فما الذين فُضلوا برادى رزقهم على ما ملكت أيمانُهم فهُم فيه سواءُ أفبنعمة الله يجحدون﴾[2] فى آيٍ كثيرة من كتاب الله سبحانه.

(١٠٢) أخبرونا عن العقول أمخلوقة هى أم غير مخلوقة؟ فإن قالوا "مخلوقة" فقل : "أمقسومة بين العباد أم غير مقسومة؟" فإن قالوا :" بل هى مقسومة" فقل : "فأخبرونا من أين عرف بعض الناس الهُدى فأخذ به وجهله بعضهم فتركه، وكلهم حريص على الهدى كاره للضلالة راغب فى العلم مبغض للجهالة، وقد زعمتم أن الله قد جعل سبيلهم واحداً وعقولهم واستطاعتهم واحدة وهى حجة الله عليهم؟" . فإن قالوا : " بتوفيق من الله" فقد أجابوا، وإن قالوا : "أخذ هداه منهم من أحب وتركه منهم من اتبع هواه وأطاع إبليس إلى دعائه" قيل لهم : فما صير بعضهم تابعاً لهواه والعقول فيهم كاملة مستوية؟". فإن قالوا: "بتوفيق من الله، وفق من شاء منهم" فقد أجابوا ، وإن قالوا : "فضل الله بعضهم على بعض" فقد صدقوا، وإن قالوا غير ذلك فقد كذبوا . ألا إنه لو كان الناس فى العقول سواء ما كان فى الناس جاهل وعاقل

---

(١) سورة الزخرف ، من آية ٣٢.

(٢) سورة النحل ، آية ٧١ .

وأحمق وحليم ولسُمّى الجاهل عاقلاً والعاقل جاهلاً ، ولكن الأمر فى هـذا أبـين من ذلك ولكنهم قوم يجهلون. وإن قالوا : "ذلك من قبل الأدب والتعليم" فقل: "لو كانت عقولهم مستويةً ما احتاج بعضهم إلى بعض فى أدب ولا تعليم".

(١٣) أخبرونا عن الإرادة ، إذا أراد الله شيئاً يكون أو لايكون ؟ فإنه قـد قال ﴿فعالٌ لِما يُريد﴾[1] . فإن قالوا "نعم" قيل لهم : "وهل أراد الله أن يدخـل خلقَه كلهم فى الهدى ؟ " فإن قـالوا : "نعـم ، قـد أراد أن يدخلـوا كلهـم فـى الهدى على غير جبر منه ولا إكراه" فيقال لهم : "فهـل دخلـوا فـى الهـدى كمـا أراد على غير وجه الجبر منه لهم والإكراه ؟".

(١٤) أرأيتم مَن طبع الله على قلبه وختم على سمعه وبصره أهو ممن دُعى إلى الإيمان فيثاب علـى أخـذه ويعـاقب علـى تركـه ؟ فـإن قـالوا "نعم" فقـل : "وكيـف يقبلـون الإيمـان وقـد خُتـم علـى قلوبهـم والله يقـول ﴿سـواءٌ عليهـم أأنذرتَهم أم لم تنذرِهم لايؤمنون﴾[2] . فهل ضرهم الطبع والختم أم نفعهم أم لم يضرهم ولم ينفعهم ؟" فإن قالوا : "إنما ختم على قلوبهم بكفرهم" فقال : "هـل ضرهم الطبع حين فعل بهم وحال بينهم وبين التوبة والدخول فى الإيمان؟". فإن قالوا: "لم يضرهم ، ولو شاءوا آمنوا " فالله قد كذبهم واجترأوا على الرد علـى الله قوله ، فقل : "فتراهم حين طُبع على قلوبهم حـين لم يقبلـوا الإيمـان". فـإن قالوا : "فإنهم لايقدرون علـى الإيمـان حتـى يفتـح الله قلوبهـم" فقـد أقـروا لله بقدرته وانتقض عليهم قولهم ، إذ زعموا أن الختم قد ضرهم وأنهم يعذبون على ما كان من تركهم الإيمان وأخذهم بالكفر بعد الختم وعملهم بما لا يسـتطيعون تركه.

---

(١) سورة هود ، من آية ١٠٧.

(٢) سورة البقرة ، من آية ٦.

(١٥) أخبرونا عن الزيادة، فإن الله يقول ﴿ومِن الناس مَن يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ، يُخادِعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، في قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً ولهم عذابٌ أليم بما كانوا يَكذبون﴾[1] . وقوله لقوم ﴿ومِنهم مَن عاهد الله لئِن إتانا من فضْله لنصَّدقنَّ ولنكونن من الصالحين ، فلما أتاهم من فضله بخلوا به وتولَّوا وهم مُعرضون ، فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه﴾[2] . ألستم تعلمون أن الله زادهم مرضاً ومد آخرين في طغيانهم يعمهون وأعقب قوماً نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه ؟ فإن قالوا : "نعم ، ولكنه صنع ذلك بهم عقوبةً بذنوبهم " فيقال لهم : "فنعم ، أفليسوا معذورين بما عملوا من معصيته حين فعل ذلك بهم ؟" . فإن قالوا "لا" فقل : "فقد دخلتم فيما عبتم إذ زعمتم أن الله يعذب قوماً على ما لايستطيعون تركه، لأنه فعل ذلك بهم".

(١٦) أخبرونا عما صنع الله بالعباد، هل يعذبهم عليه ؟ فإن قالوا "لا" فقل: "فأخبرونا عمّن زاده الله كفراً ومده في طُغيانه وأعقبه النفاق في قلبه، هل يعذبه عليه؟ " . فإن قالوا "نعم " فقد دخلوا فيما كانوا يعيبون، وإن قالوا "لا" فقل: "فقد زعمتم أن الله لايعذب من كان على الكفر ولايضر من كان عليه وأنتم تزعمون أن الله إنما صنع ذلك عقوبة لهم". وسلْهم : "هل استطاع هؤلاء الترك لما صنع الله بهم والخروج منه ؟" فإن قالوا "لا " فقد أجابوا ، وإن قالوا "نعم" فقد كذبوا بكتاب الله وخالفوا قول الله إذ يقول ﴿فأعقبهم نِفاقاً في قلوبهم إلى يوم يَلقوَنه﴾[3] ، فإن كانوا يقدرون على أن يصرفوا من النفاق

---

(١) سورة البقرة ، آية ٨- ١٠.

(٢) سورة التوبة ، آية ٧٥- ٧٧.

(٣) سورة التوبة ، من آية ٧٧.

قلوبهم قبل أن يلقونه فقول الله بزعمهم باطل فى قوله ﴿خَتَمَ الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوةٌ ولهم عذابٌ عظيم﴾[1] .

(١٧) <... المسألة عن قول الله سبحانه ﴿وإذ يَعدُكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم﴾[2]> ، أليس إنما يريد الله العير والغنيمة أو المشركين وغلبتهم والنصر ؟ فإن قالوا "نعم" فقل : "هل كانوا يقدرون على أن لايقاتلوا ولايخرجوا إلى القتال؟ " فإن قالوا "نعم" فقد زعموا أنهم كانوا يقدرون على أن يخلف الله وعدهَ الذى وعد رسوله ، وهذا قول عظيم يُدخلهم فى أعظم مما كرهوا. وإن زعموا أنهم لم يكونوا يقدرون على أن لايخرجوا إلى القتال لا المؤمنون ولا الكافرون أقروا بما كرهوا . فإن الله قد أراد أن يقاتل المؤمنون الكافرين وأن يقاتل الكافرون المؤمنين وأن الفريقين لم يكونوا يستطيعون التخلُّف ولا الترك للقتال حتى ينجز الله وعده ويُعز المؤمنين ويُذِل الكافرين ويوهن كيدهم، وكذلك أراد بالفريقين جميعاً.

وقد كان فيما صنع الله بالفريقين يوم بدر بيِّنةَ لنبيه وبرهان، وذلك أن الله سبحانه لم يكل المؤمنين إلى ما زعم الجهال المكذبون أن الله جعل فى العباد استطاعة ثم وكلهم إليها. فلم يرض حتى أيدهم بنصره وأمدهم بملائكته، ثم أجرهم على صبرهم على البأس وهو صبرهم وأجرهم على الثبات وهو ثبتهم وأجرهم على ائتلافهم وهو ألف بينهم وأجرهم على صرامتهم وهو ربط على قلوبهم وأجرهم على ظفرهم وهو ألقى الرُعب فى قلوب عدوّهم؛ وهذا كلّه خلاف لقولهم وردٌّ عليهم.

---

(١) سورة البقرة ، آية ٧.

(٢) سورة الأنفال ، من آية ٧.

فجعل غلبة المؤمنين للكافرين نصراً وعـزًّا وتـأييداً وجعـل غلبـةَ الكـافرين دُولةً بلاءً وإملاءً فأنزل فى قتال المؤمنين الكافرين بأحد حينئـذٍ وفـى المشـركين من المؤمنين ﴿فأثابكم غماً بغمٍ﴾[1] ؛ أمّا الغم الأول فالهزيمة والقتل، وأما الغـم الآخر فإشراف خيول الكفار على الجبل حتى أشرفوا عليهم فظنوا أنهـا الهلكـة. قال الله تعالى ﴿لِكيلا تحزَنوا على ما فاتكم﴾ من الغنيمة ﴿ولا ما أصابكم﴾[2] يعنى من قَتْل من قُتِل مِن إخوانكم. قال ﴿والله خبير بما تعملون﴾[3] .

فإن قالوا : "إن الله إنما فعل ذلك بذنوبهم ومعصيتهم " قيـل : "فإنـه إنمـا عَصى منهم نفرٌ يسير وهم الرماة نحو من خمسين رجـلاً، فقـد عـم ذلـك البـلاء جميع المسلمين حتى وصل إلى نبى الله ﷺ فشُج فـى وجهـه وكُسـرت رباعيتـه، وقد كان المسلمون يوم أُحد سبعمائة - أو يزيـد - فأخـبر الله أنـه صنـع ذلـك بهم فأثابهم غماً بغم. أفليس قـد أراد أن يصيبهـم ذلـك بـأيدى الكـافرين ولأن ينهزموا وأن يُقتل من قُتل منهم ؟".

ثم أخبر أيضاً بما صنع بهم بعد الذى كان منه إليهم من الغـم فقـال ﴿ثـم أنزلَ عليكم مِن بعد الغم أمنةً نُعاسـاً يَغشـى طائفـة منكـم وطائفـةٌ قـد أهمتهـم أنفسهم يظنون بـا لله غـير الحـق ظـنَّ الجاهليـة يقولـون هـل لنـا مـن الأمـر مـن شىء﴾[4] . قال الله لنبيه ﴿قُل إن الأمر كله لله يخفون فى أنفسهم مالا يبـدون لك﴾[5] ، فأخبر عما أخفوا فى أنفسهم فقال ﴿يقولون لو كـان لنـا مـن الأمـر

---

(١) سورة آل عمران ، من آية ١٥٣.

(٢) سورة آل عمران ، من آية ١٥٣.

(٣) سورة آل عمران ، من آية ١٥٣.

(٤) سورة آل عمران ، من آية ١٥٤.

(٥) سورة آل عمران ، من آية ١٥٤.

شيءٌ ما قُتلنا هاهنا﴾[1] ، يقولون : لو كنا فى بيوتنا ما أصابنا القتل ، قال الله تكذيباً لهم ﴿قُل لو كنتم فى بيوتكم لَبَرَزَ الذين كُتب عليهم القتلُ إلى مضاجعهم ﴾[2] فأخبر أنه قد كتب القتل على قوم قبل أن يُقتلوا وجعل لهم مضاجع إليها يصيرون ، ثم نهى المؤمنين أن يكونوا مثلهم وأن يظنوا بالله كظنهم ﴿يأيها الذين آمنوا لاتكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا فى الأرض أو كانوا غُزًّى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قُتلوا ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم والله يُحيي ويُميت والله بما تعلمون بصير﴾[3] . قال فى غلبة الكافرين للمؤمنين وهزيمة المؤمنين قال الله : ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعْلَمَ الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لايحب الظالمين ﴾[4]. وقال ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله وليعْلم الله المؤمنين وليعلم الذين نافقوا﴾[5] فى آيٍ كثيرة يُخبر أن الأمر كله منه وهو يدبر أمر خلقه ويصرفهم كيف يشاء .

وأخبر أن الذى أصاب المؤمنين يوم أحد إنما كان بإذن الله مِن قتْل الكافرين إياهم وهزيمتهم لهم حتى قُتل منهم سبعون رجلاً ، وأنتم تزعمون أنه لم يأذن فى المعاصى ! وإنها لاتكون إلا بإذنه ، ولكن الإذن قد يكون على معنيين: أما أحدهما فيكون أمراً منه يأمر به والآخر يكون إذناً على وجه الإرادة أنه أراد أن يكون لأنه ﴿فعّال لما يريد﴾[6]

---

(١) سورة آل عمران ، من آية ١٥٤.

(٢) سورة آل عمران ، من آية ١٥٤.

(٣) سورة آل عمران ، من آية ١٥٦.

(٤) سورة آل عمران ، من آية ١٤٠.

(٥) سورة آل عمران ، آية ١٦٦، من آية ١٦٧.

(٦) سورة هود ، من آية ١٠٧.

ثم قد عيرّ الذين قالوا لإخوانهم إذا ضربوا فى الأرض أو كانوا غُزًّى "لـو كانوا عندنا ما ماتوا ولا قُتلوا" ، فكذبهم الله وأخبر بما قد سبق منه لهم وما قد كتبه عليهم ، وعيّر الذين قالوا "لو كان لنا من الأمـر شـيء مـا قُتلنـا هاهنـا" ، فكذبهم الله بما قالوا من ذلك. فلو تدبرتم كتاب الله وآمنتم بما فيه ما عـارضتم أمور الله تعـالى ولا عبتـم قضـاءه تـردون عليه برأيكـم أمـره وتعنفـون حكمـه وتظلمون عدله تقولون "فعل بخلقه شيئاً ثـم عذبهـم عليـه بمـا صنـع بهـم فقـد ظلمهم" . فسبحان الله ، ما أعظم قولكم وأضعف رأيكم !

(١٨) أخبرونا عن الإذن وإنكاركم أن يكون الله أذن في المعاصي. فقل: "الإذن من الله على وجهين : فإذنٌ أذن فيه أمرٌ يأمر بـه وإذنٌ فيـه إرادةٌ منـه أن يكون لما يشاء من أمره ، وما كان من معصية فلا يكون إلا بإذنه وكذلـك المنة وذلك إرادة منه". فإن قالوا "نعم " فقد أقروا بنفاذ أمره وإرادتـه، وإن جحـدوا وأنكروا فإن الله قد كذبهم في كتابه فقال للمؤمنين ﴿وما أصابكم يـوم التقـى الجمعان فبإذن الله﴾[1] يعنى بذلك : ما أصابكم من القتل والهزيمة ، وإنما كـان ذلك تأييداً للكافرين فقد أذن الله للكافرين أن ينالوهم بما أصـابوهم مـن القتـل والجراح والهزيمة . فإن زعموا أن إذن الله أمـرُه فقـد زعمـوا أنـه أمـر بالمعـاصى وأمر المشركين أن يقتلوا المؤمنين، وكل مأمور إذا فعل ما أُمر به فهو مطيع ولـه عليه أجر، والكتاب يكذبهم . وإن زعموا أن إذنه علـى وجهـين، <أحدهمـا> على وجه الأمر والآخر على وجه الإرادة فقد أقـروا بـالحق، وفـى ذلـك نقـض لقولهـم وردٌ عليهـم ، فقـد زعمـوا أن الله يريـد أن يكـون مـالا يـأمر بـــه ولا يرضـاه.

---

(١) سورة آل عمران ، من آية ١٦٦.

ثانياً : رسالة الحسن البصرى إلى الخليفة عبد الملك[1] :

بسم الله الرحمن الرحيم : لعبد الله أمير المؤمنين ، من الحسن بن أبى الحسن البصرى، سلام الله عليك يا أمير المؤمنين . فإنى أحمد إليك الله الذى لا إله إلا هو . أما بعد : أصلح الله أمير المؤمنين ، وجعله من الولاة الذين يعملون بطاعة الله ويبتغون رسوله ويسارعون فى اتباع ما أمرهم . فإن أمير المؤمنين، أصلحه الله ، أصبح فى قليل من كثير مضوا من أهل الخير ، منظور إليهم ومغفول عنهم ومقتدى بأعمالهم ، وقد أدركنا ، يا أمير المؤمنين السلف الذين عملوا بأمر الله، ورووا حكمته واستنوا بسنة رسوله ﷺ ، فكانوا لاينكرون حقاً ولايحقون باطلاً ، ولايلحقون بالرب ، تبارك وتعالى إلا ما ألحق بنفسه ولايحتجون إلا بما إحتج الله به على خلقه فى كتابه فإن الله تبارك وتعالى يقول، وقوله الحق : ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾[2] ، فأمرهم الله بعبادته التى لها خلقهم، ولم يكن ليخلقهم لأمر ثم يحول بينهم وبينه لأنه تعالى ليس ﴿بظلام للعبيد﴾[3] ، ولم يكن أحد ممن مضى من السلف ينكر هذا القول، ولايحاول عنه ، لأنهم كانوا على أمر واحد متفقين، ولم يأمروا بشئ منكر كما قال الله تبارك وتعالى : ﴿قل إن الله لايأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون . قل أمر ربى

---

(١) لقد قام كل من د. محمد عمارة ود. مصلح بيومى بتحقيق نص هذه الرسالة تحقيقاً علمياً دقيقاً. (انظر: د. محمد عمارة : رسائل العدل والتوحيد - دراسة وتحقيق - دار الهلال ، القاهرة، ١٩٧١م، ص : ٨٣-٩٣ . ود. مصلح سيد بيومى: الحسن البصرى، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص : ٣٢١- ٣٢٧).

(٢) سورة الذاريات ، آية ٥٦، ٥٧ .

(٣) سورة فصلت ، من آية ٤٦.

بالقسط﴾[1] ، وكان نهيه عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴿يعظكم لعلكم تذكرون﴾[2] ، فكتاب ا لله تعالى حياة عند كل موت، ونور عند كل ظلمة، وعلم عند كل جهل ، فما ترك ا لله للعباد بعد الكتاب والرسول حجة، وقال عز وجل: ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وإن ا لله لسميع عليم﴾[3] ، ففكر أمير المؤمنين فى قوله تعالى : ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر ، كل نفس بما كسبت رهينة﴾[4] ، وذلك أن ا لله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون ، إبتلاهم لينظر كيف يعلمون، وليبلوا أخبارهم . فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا ، ولما كان لمتقدم أجر فيما عمل ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم . وإذا لما قال : ﴿وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد ا لله من بعد ميثاقه، ويقطعون ما أمر ا لله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض أولئك هم الخاسرون﴾[5] . فتدبر، يا أمير المؤمنين ، ذلك بفهم ، فإن ا لله عز وجل يقول: ﴿فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم ا لله وأولئك هم أولوا الألباب﴾[6] . وإسمع إلى قول ا لله تعالى حيث يقول : ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتّقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم. ولو أنهم

---

(١) سورة الأعراف ، آية ٢٨، ٢٩.

(٢) سورة النحل ، من آية ، ٩٠.

(٣) سورة الأنفال، من آية ٤٢.

(٤) سورة المدثر ، آية ٣٧، ٣٨.

(٥) سورة البقرة ، من آية ٢٦، ٢٧.

(٦) سورة الزمر ، من آية ١٧، ١٨.

أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾[1] ، وقال : ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا ، فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾[2] ، واعلم يا أمير المؤمنين ، أن الله لم يجعل الأمور حتما على العباد ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإنما يجازيهم بالإعلام، كما قال ﴿فزده عذابا ضعفا فى النار﴾[3] ، ولكن الله قد بين لنا من قدم لهم ذلك، ومن أضلهم ، فقال : ﴿وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾[4] . فالسادات والكبراء هم الذين قدموا لهم الكفر وأضلوهم السبيل بعد أن كانوا عليهم ، لأن الله تعالى يقول : ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾[5] . إما أن يشكر لهذا بينا له السبيل وأنعمنا عليه، وإما أن يكفر ﴿ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربى غنى كريم﴾[6]. وكذلك قال الله عز وجل : ﴿وأضل فرعون قومه وما هدى﴾[7] .

فقل يا أمير المؤمنين ، كما قال الله : فرعون الذى أضل قومه ولاتخالف الله فى قوله ، ولاتجعل من الله إلا ما رضى لنفسه ، فإنه قال : ﴿إنَّ علينا للهدى وإنَّ لنا للآخرة والأولى﴾[8] ، فالهدى من الله والضلال من العباد.

---

(١) سورة المائدة ، آية ٦٥، ومن آية ٦٦.

(٢) سورة الأعراف ، آية ٩٦.

(٣) سورة ص ، من آية ٦١.

(٤) سورة الأحزاب ، آية ٦٧.

(٥) سورة الإنسان ، آية ٣.

(٦) سورة النمل ، من آية ٤٠.

(٧) سورة طه ، آية ٧٩.

(٨) سورة الليل ، آية ١٢، ١٣.

ثم فكر يا أمير المؤمنين في قول الله عز وجل : ﴿وما أضلنا إلا المجرمون﴾[1] ، وقوله : ﴿وأضلهم السامرى﴾[2] ، وقوله ﴿إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم له بمعجزين﴾[3] يعنى ما أنتم بناجين من عذابه إن أتاكم ولا بممتنعين منه، ولا ينفعكم نصحى حينئذ إن أردت أن أنصح لكم عند حلول العذاب بكم.

وقد علم نوح ، عليه السلام ، أن العذاب إذا نزل بهم وعاينوه لم ينفعهم الإيمان عند ذلك وقد بين الله تعالى فى الأمم التى أهلكها بقوله : ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التى خلت فى عباده وخسر هنالك الكافرون﴾[4] فهذه سنة الله ، لاتقبل التوبة عند معاينة العذاب، وأما قوله ﴿إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾[5] ، فانما يعنى بالغى فى هذا الموضع العذاب ، وهو قوله تعالى : ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا﴾[6] ، أى عذاباً أليماً . وقد تقول العرب لقى فلان اليوم غياً، أى ضربه الأمير ضرباً مبرحاً شديداً أو عذبه عذاباً أليما. ومما يجادلون فيه قول الله تعالى : ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً كأنما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون﴾[7] .

---

(١) سورة الشعراء ، آية ٩٩.

(٢) سورة طه ، من آية ٨٥.

(٣) سورة هود ، آية ٣٣.

(٤) سورة غافر ، آية ٨٥ .

(٥) سورة هود ، آية ٣٤.

(٦) سورة مريم ، آية ٥٩.

(٧) سورة الأنعام ، آية ١٢٥.

فقالوا ، بجهلهم ، على أن الله، تعالى ، خص قوماً بشرح الصدور بغير عمل صالح قدموه، وقوما بضيق الصدور، يعنى القلوب بغير كفر كان منهم ولافسق ولا ضلال ولا لهؤلاء سبيل إلى ما كلفهم من الطاعة، وهم مخلدون فى النار طول الأبد، وليس ذلك ، يا أمير المؤمنين كما ذهب إليه الجاهلون المخطئون. ربنا أرحم وأعدل وأكرم من أن يفعل ذلك بعباده. كيف، وهو يقول: ﴿لايكلف الله نفساً إلا وسعها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾[1]، وإنما خلق الجن والإنس لعبادته فجعل لهم أسماعا وأبصاراً وأفئدة يطيقون بها أضعاف ما كلفهم الله من عبادته، فمن أطاع منهم فيما أمر به فقد شرح الله صدره للإسلام ثواباً منه بطاعته فى العاجل من الدنيا ، ويخفف به عليه أعمال البر ويثقل به الكفر عليه والفسوق والعصيان.

فإن كان فى حالته تلك مطيقاً لجميع ما أمر به ونهى عنه، وكذلك حكم فى كل من بلغ من الطاعة مبلغة من شريف أو وضيع ، ومن ترك ما أمره الله به من الطاعة وتمادى فى كفره وضلاله فى عاجل الدنيا؛ وهو مع ذلك مطيق للإنابة والتوبة ، جعل الله صدره ضيقاً حرجاً ، كأنما يصعد فى السماء، عقوبة منه له بكفره وضلالته فى عاجل الدنيا والتوبة مأمور بها ومدعو إليها ، وكذلك حكم الله ، عز وجل ، فيمن بلغ من الكفر والفسوق مبلغه.

وإنما ذكر الله يا أمير المؤمنين ، الشرح والضيق فى كتابه، رحمة منه للعباده وترغيباً منه لهم فى الأعمال التى يستوجبون بها؛ فى حكمته ، أن يشرح صدورهم ، وتزهيداً منه لهم فى الأعمال التى يستوجبون بها فى حكمته تضييق الصدور و لم يذكر لهم ذلك ليقطع رجاءهم ، ولا ليؤيسهم من رحمته وفضله، ولا ليقطعهم عن عفوه ومغفرته وكرمه، وإذا هم صلحوا . وقد بين الله عز

---

(١) سورة البقرة ، من آية ٢٨٦.

وجل فى كتابه فقال تعـالى : ﴿يهـدى بـه الله مـن اتبـع رضوانـه سـبل السـلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾[1]

وقال – أى الحسن البصرى[2]– أن السلف الماضين من صحابة النبـى ﷺ، كانوا على كلامه لاينكرون منه شيئاً ، ولا يجادلون فيه لأنهـم كـانوا علـى أمـر واحد متفق متسق ، ولاينكرون منـه حقـاً، ولايحقـون منـه بـاطلا، ولايلحقـون بالرب إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما إحتج الله به على خلقه.

وذكر – أى الحسن– لأمير المؤمنين أنه إنما أحدث الكلام فيه حين أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون الكلام فى دينهم ذكرت مـن كتـاب الله خلافاً لما قالوا وأحدثوا.

وذكر من ذلك ما لاينكره أمير المؤمنين، بل يعرفـه ويعـرف تصديقـه فـى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ففى كتاب الحسن بعد كتاب الله الشفاء والبرهان، وقد بعث إليك يا أمير المؤمنين نسخة كتاب الحسن لتنظـر فيـه برأيـك وعقلـك لنفسك وللمسلمين ، ولاتدخل عليه فيه شـبهة ، فانـه واضـح لم تدبـره وعقلـه وقبل عدل الله فيه.

واعلم أنه لم يبق ممن أخذ عن السلف الماضى من أصحاب رسـول الله ﷺ أحد هو أعلم بالله وأفقه فى دين الله وأقرأ لكتاب الله من الحسن، مـع صـلاح حاله وثقته فى دينه وأمانته وإهتمامه بأمور المسلمين فأكرمـه كرامـة ترجـو بهـا ثواب الله تعالى فى الآخرة والأولى .

* * *

---

(١) سورة المائدة ، آية ١٦.

(٢) ومن هنا حتى نهاية الرسالة يتبين أن الناسخ والراوى قد تصرفا فى نص هذه الرسالة .

وعليه، وبعد أن أوردنا نص الرسالتين - يمكننا القول بأن الرسالتين تتعلقان بموضوع واحد وهو الرد على القدرية ، ولكنهما تختلفان عن بعضهما بعضاً أشد الاختلاف؛ إذ تمتاز رسالة الحسن بن محمد على رسالة الحسن البصرى- بالإضافة إلى رسالة الإرجاء التى اعتمد عليها المؤلف فى مقاله- بأنها تنتهج منهجاً جدلياً خالصاً ، قاعدته الأساسية مجادلة مفترضة بين من يقولون بالقدر - ويمثلهم المؤلف- وبين من ينكرونه - من خصوم المؤلف- وقالبه الفكرى إبطال المقدمات بإبطال النتائج، ومنحاه الأسلوبى الجمل الشرطية (إن قال .. قلنا) - وكل هذا مما سوف يكوّن الملامح المميزة للكتاب فى علم الكلام من بعد؛ إذ سوف يتبين أن ليس كل بحث فى كل قضية دينية يمكن أن يدخل فى علم الكلام، بل إن علم الكلام يتطلب طريقة معينة فى معالجة القضايا الدينية ، معالجة يكون وجود الخصم فيها ضرورياً ، وحتى كتابة هذا المقال لم يكن متوفراً لدى فان إس- كما قد يكون ذلك غير متوفراً لدينا أيضاً - من النماذج المبكرة سوى عدد قليل يرتبط كله بالمعتزلة دون غيرهم من المتكلمين .

أضف إلى ذلك ، أننا قد أشرنا فى بداية هذا التحليل إلى أن تاريخ تأليف رسالة الحسن بن محمد يرجع إلى سنة ٧٠ هجرية تقريباً، وبذلك فإنها تكون أقدم بعدة سنوات من رسالة الحسن البصرى. ومن ثم ، تعد - مع رسالة الإرجاء- من أقدم ما وصلنا من الوثائق عن نشأة علم الكلام فى الإسلام.

ثانياً : النص المترجم :

لم يكن علم الكلام فى الإسلام يمثل ظاهرة كما كان عليه الحال فى المسيحية، فالنظام التعليمى فى العصور الإسلامية الوسطى ركز على علمى الفقه والحديث النبوى الشريف، حيث قدمت المدارس والمساجد أساتذه فى علم الفقه وليس فى علم الكلام . وحتى النظامية المعروفة التى قدمت الوقف الذى أسسه وزير نظام الملك قبل الحروب الصليبية الأولى ببضعة عقود، فعلى الرغم من أنها كانت تولى ثقتها فترة طويلة بالبحث الأوروبى مع جنوح إلى عكس ما تذهب إليه هذه الأبحاث –وهو انتصار وتفوق مذهب الأشاعرة(*)– إلا أنها لم تسهم فى حقيقة الأمر كثيراً فى تغيير الموقف[1] . وعندما يحاول المسلم –الآن– مسايرة متطلبات العالم الحديث ، فإنه إنما يفعل ذلك ليس من خلال تجربته مع التصورات الدينية والفلسفية ، ولكن من خلال تفسيرات جديدة للمشكلات التشريعية القديمة فى دين المجتمع الشرقى. وعلى الرغم من ذلك، فإن المستشرقين عادةً ما يفهمون الإسلام أساساً بوصفه تاريخاً لعلم الكلام والفلسفة ولا بوصفه تاريخاً للفقه .

ولكن إذا لم نشأ أن نغير فطرتنا فعلينا –على الأقل– أن نقدم التبرير، وهو ما قد نجده فى الحقيقة التى تنص على أنه فى القرون الأولى للإسلام – عندما لم تكن الحياة الفكرية قد أخذت شكل المعاهد أو المدارس بعد – فإن علم الكلام يثير الدهشة والإعجاب؛ فقد أدى علماء الدين دوراً مهماً فى بلاط العباسيين

(*) نسبة إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى مؤسس مذهب الأشاعرة المتوفى سنة ٣٣٠هـ ، والذى كان معتزلياً فى بداية أمره ثم أعلن توبته من الاعتزال وهاجمه فى كتبه . (راجع ابن خلكان: وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق : د. إحسان عباس، دار صادر ، بيروت، ١٩٦٨م.جـ٣ ، ص: ٢٨٤-٢٨٦).

الأوائل فـى العاصمـة التـى تأسسـت حديثـاً وهـى بغـداد. وبعـد ذلـك -وخاصة بعد المحنة- بدأت المحاكمات التى عقدتها الدولة فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى، بعد أن تحول التشريع لكى يصبح بمثابة العلم المخلص، حيث كان هناك اختلاف فى الرأى لايحتمل بالضرورة اضطهاداً أو إدانة؛ وبـدأ بالفعل بريق الإعجاب بعلم الكلام الذى كان بـدوره يُعد لعبة خطـرة لأفكـار السلطة.

إن ما أنجزته الدراسات الإسـلامية فـى أوربـا إلى الآن - لم يكـن غـير ذى قيمة تماماً، ولذا فإنه بامكاننا أن نغامر من أجل أن نثأر من محاباة المدرسة الغربية التى تبدو مختفية فى نسيج موضوعنا هذا ، وهو الاعتقـاد بـأن البدايـات تكـون دائماً أكثر أهمية مـن النهايـة؛ ففـترة مـاقبل سـقراط كـانت أكثر جاذبيـة مـن أفلوطين، وجيوتـو Giotto أكثر إثـارة مـن تيتيـان Titian، فالعلمـاء الشـبان يكونون واعدين أكثر من المتقدمين عنهم فى السن. ولذا فإن البدايـات - علـى الأقل- تخبرنا كيف يأتى شئ ما إلى الوجـود، وأحيانـاً تخبرنـا عـن السـبب فـى ذلك. فليس هناك شئ فى التاريخ ضرورياً فـى ذاتـه، لأننـا مـن خـلال الخلفيـة وحدها يكون لدينا الانطباع بأن الشئ ما كـان ليحـدث إلا علـى هـذا النحـو. وعلى الرغم من أنه كان هناك علم كـلام فـى الإسـلام، فليـس فـى إمكاننـا أن نقول : إن الإسلام ما كان يستطيع أن يفعل ذلك دون علم الأديان. واليهوديـة التى تعد أكثر الأديان قابلية للمقارنة بالإسلام فى كثـير مـن الجوانـب لم تطـور علم الكلام إلى هذا الحـد؛ وعندمـا فعلـت اليهوديـة ذلـك إنمـا كـان بتأثـير مـن الإسلام. وقد لاحظنا - فيما سبق- إنه حتى فى الإسلام نفسه كان هناك عـدد كبير من الفقهاء الذين تمنوا أن يكون دينهم بدون هذا العلم.

ولذا ، فإننا نسأل لماذا وُجدَ علم الكلام فى الإسلام وكيف نشأ ؟

إن الإنسان يحاول - على وجه العموم- أن يجد إجابة بالرجوع إلى المعتزلة "أول المفكرين الإسلاميين" كما يسميهم ألبير نصرى نادر A.N.Nadar(٢). وقد يحملنا ذلك إلى القرن الثاني الهجرى: مات واصل بن عطاء(*) سنة ١٣١ هجرية، ومات عمرو بن عبيد(**) فى حوالى ١٤٤ هجرية، وضرار بن عمرو(***) أول شخصية فى المدرسة مات حوالى ٢٠٠ هجرية(٣)، ولدينا عن أفكاره الكلامية معلومات كافية. كما نستطيع أن نعرف كثيراً عن الاتجاهات الأصلية لواصل، إذا كانت لدينا معرفة جيدة للغرض من كتابه الشهير "الدعوى" الذى ذُكر فى قصيدة لصفوان الأنصارى(****) . فهل كان

(*) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الملقب بالغزال ولد سنة ٨١ هجرية فى المدينة، ثم ذهب إلى البصرة وتردد على حلقة الحسن البصرى، والتقى فى البصرة كذلك بمعبد الجهنى وبالجهم بن صفوان ، وتزوج أخت عمرو بن عبيد، وهو أول من نظم حركة الاعتزال فى الإسلام . (الجاحظ: البيان والتبين، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٩٤٨م.جـ١ ، ص : ١٥-٣٠ ، د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، القاهرة، ١٩٦٥م . جـ١ ص : ٤٠٦-٤١٤)

(**) هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب ولد سنة ٨٠ هجرية بالعراق، وكان مولى بنى تميم . وهو أول مفكر معتزلى إحتل مكانة ممتازة فى تاريخ حركة الاعتزال . (د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى ، جـ ١، ص : ٤٣٢-٤٣٧).

(***) هو ضرار بن عمرو الفطفانى صاحب مذهب الضرارية من فرق الجبرية. وكان فى بدء أمره تلميذاً لواصل بن عطاء، ثم خالفه فى خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر . وله نحو ثلاثين مؤلفاً؛ وكان المجلس له بالبصرة قبل أبى الهذيل . (الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٣٥٦ هـ، ص : ٦٩. الإسفراييني: التبصير فى الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٤٠م . ص: ٦٢، ٦٣. الشهرستانى : الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلانى ، مطبعة البابى الحلبى، القاهرة ، ١٩٧٦م. جـ١ ، ص : ٩٠، ٩١).

(****) وهو صفوان بن صفوان الأنصارى (انظر : الجاحظ : البيان والتبيين، جـ١، ص: ٢٥، =

هؤلاء دعاة أُرسلوا لمناظرة غير المسلمين الذين لايزالون يعيشون فى نطاق الأمة الإسلامية؟ إن واصل بن عطاء نفسه كان مشتغلاً بالدفاع عن الدين الإسلامى، والأجيال التالية لازالت تذكر "ألف سؤال ضد المانوية(*) Manicheans"(٥) فعلم الكلام - إذن- يكون قد بدأ على سبيل الصراع الكلامى ضد الكفار.

ومع ذلك فلسنا بحاجة للدخول فى تأملات أبعد من ذلك حول هذه الاتجاهات، لأن واصل والمعتزلة ليسا مفتاحنا فى هذه المسألة . فقد كان هناك علم كلام قبل المعتزلة فى القرن الأول الهجرى، وليس من المحتمل أن تكون كل هذه الحركات الشيعية التى تميز الحياة الفكرية فى عهد الأمويين الأوائل -وهى الخوارج(**) والقَدَرية(***) والمرجئة(****) - قد ركزت على السياسة دون تطوير

- ٢٦. ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، تحقيق : سوسنه ديفلد - فلزر، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، ١٩٦١م. ص : ٣٢).

(*) بدعة مسيحية ثنائية صريحة مؤسسها هوفانى بن فاتك، فى القرن الثالث الميلادى، قال عن مذهبه إنه دين جديد تتحد فيه سائر الأديان، ويدور على القول بأن للعالم مبدأين ، أحدهما نور والآخر ظلمة . (د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص : ٣٧٦، ٣٧٧).

(**) بعد معركة صفين وقبول الإمام على كرهاً بالتحكيم على الخلاف بينه وبين معاوية، خالف علياً جماعة من أتباعه وخرجوا من صفوفه ، فسموا الخوارج . (د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين، بيروت ، ١٩٧٢م . ص : ٢٠٨، ٢٠٩)

(***) القَدَرية (بفتح ففتح) هم القائلون بالقدر (بفتح ففتح أو بفتح فسكون) بمعنى القُدْرة ، أى قدرة الإنسان على اكتساب أعماله. وهم منكرون للقضاء والقدر . وهؤلاء القدرية يعيرون خصومهم ويسمونه قدرية. (د. فروخ تاريخ الفكر العربى، ص : ٢١٣. ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ، دار المسيرة ، بيروت ، ص : ٩٧).

(****) اسم لعدد من الفرق كانت تقول بإرجاء - بتأجيل - الحكم على مرتكب الكبيرة - أمؤمن هو أم كافر - إلى الله يوم القيامة . فا لله هو الذى يحكم على أعمال العباد، وليس للعباد أن يحكم بعضهم على أعمال بعض. (د. فروخ : تاريخ الفكر العربى، ص : ٢١٢. ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول، ص : ٩٧).

للهيكل الدينى. بل حتى نستطيع أن نبرهن على ماهو عكس ذلك: ففى حوالى سنة ٧٥ هجرية بدأ الخليفة عبد الملك(*) اتفاقاً مع العباد Ibadites فى البصرة، وهو مايزال محفوظاً فى مصدر من المصادر المتأخرة للخوارج(٦). وفى هذه الفترة ذاتها - وليس بعد سن ٨٠ هجرية - كتب الحاكم العراقى الحجاج(**) خطاباً إلى الحسن البصرى(***) يطلب منه أن يفسر مبادئ ومبررات المذهب القدرى qadarite، والرسالة التى رد بها البصرى مازالت محفوظة بين أيدينا ؛ ومنذ طبعة ريتر Ritter لنص الرسالة سنة ١٩٣٣ ، لم يتناول أحد هذه المسألة

(*) هو عبد الملك بن مروان ابن الحكم بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ابن قصى، ويكنى أبا الوليد؛ ووُلد سنة ٢٦ هجرية فى خلافة عثمان بن عفان وشهد يوم الدار مع أبيه وهو ابن عشر سنين. ومات عبد الملك بدمشق يوم الخميس للنصف من شوال سنة ٨٦هـ وله ستون سنة ، فكانت ولايته من يوم بويع إلى يوم توفى إحدى وعشرين سنة وشهراً ونصفاً. (ابن سعد : الطبقات الكبرى، دار صادر ، دار بيروت، بيروت ، ١٩٥٧م. ص : ٢٢٣-٢٣٥. ابن قتيبة : المعارف، تحقيق وتقديم: د. ثروت عكاشة ،دار المعارف ، الطبعة الثانية ، مصر ، ١٩٦٩. ص: ٣٥٥- ٣٥٧).

(**) هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبى عقيل بن مسعود بن عامر بن معتب بن مالك بن كعب الثقفى، ويكنى أبى محمد ، وكانت وفاته سنة ٩٥ هجرية فى شهر رمضان. (ابن قتيبة: المعارف، ص ك ٣٩٥- ٣٩٨) .

(***) هو أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن يسار البصرى ؛ كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة . ولد فى بيت أم مسلمة زوج النبى ﷺ بالمدينة المنورة سنة ٢٢ هجرية. وكان عالم البصرة وزاهدها غير منازع، تخرج فى مدرسته كثير ممن عاصره وجاء بعد من رؤساء الطوائف المختلفة . وتوفى سنة ١١٠ هجرية (ابن خلكان : وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق : د.إحسان عباس، دار الثقافة ، بيروت ، جـ٢، ص : ٦٩-٧٣. ابن قتيبة: المعارف ، ص : ٤٤٠، ٤٤١. فؤاد سزجين : تاريخ التراث العربى، ترجمة: د. محمود فهمى حجازى، د. فهمى أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م، جـ١، ص: ٤٩، ٥٠).

بصورة جدية . كذلك فإن تناول كل الحجج معاً - فى اعتقادى- أمر يصعب القيام به على هذا النحو[٧] .

ولكن لاتزال هناك صعوبتان تستوجبان الحل ، فعلى الرغم من الوثائق التى ذكرناها لاتزال أسس النصوص موثوقاً فيها، ونوع الأسلوب يتطابق مع الفكر الدينى عند المعتزلة، والتركيب الجدلى للإجابة والردود - وهو ما يسمى الكلام- لم يوجد بعد فى الدليلين اللذين ذكرناهما .

إن الفكر الدينى فى الواقع الإسلامى لم يُسمى وفقاً لمحتوياته، كما هو الحال فى اللاتينية أو اليونانية بإنه "المعرفة حول الإله". ولكن بعد أسلوبه القائم على الحجة: يتحدث الشخص كلاماً مع الخصم بطرح أسئلة وينزل بموضعه إلى بدائل لامعنى لها[٨]. وهذا لايعنى إنه لم تكن هناك طريقة يعبر بها الفرد عن نفسه، ولكن كان هذا نوع الأسلوب المميز. وهنا وجد الاتجاه العدائى المتشدد للفكر الدينى عند المعتزلة الأوائل أساساً مناسباً. وعلى الرغم من ذلك ، فإن الموقف فى القرن الأول الهجرى يبدو مختلفاً، فرسالة العباد ورسالة الحسن البصرى تعتبران فكراً دينياً طالما تتناولان مشاكل دينية ؛ ولكن الرسالتين ليستا كلاماً.

هل يمكن أن نستدل من ذلك على أنه لم يكن هناك كلام مطلق فى ذلك الوقت ؟

إن التوصل إلى ذلك يبدو متعجلاً وقائماً فقط على "حجة من الصمت" argumentun e silentio . ولاينبغى أن ننسى أن اتجاهات النصين اللذين ذكرناهما لاتغلب عليهما صفة علم الكلام، فلم يكن مطلوباً من الحسن البصرى أو من العباد أن يدخلا فى حوار تصورى مع خصومها كما كان هذا معتاداً فى النصوص المتأخرة للكلام، ولكن أرادا أن يشرحا أفكارهما، وهذا ما

فعلاه. وبالإضافة إلى ذلك، فإذا بحثنا حقاً عن مادة فى الاتجاه المضاد، فقد نصل على الأقل إلى فقرات مناسبة قليلة. ويُقدم محمد الباقر(*) الإمام الخامس للشيعة- الذى مات فى ١٧٧هـ - ٧٣٥م - على أنه يستخدم الكلام ، وحججه فى تقرير حفظه كولينى Kulini فى Kàfi(٩). ويُقال إن عمر الثانى(**) - الذى حكم من سنة ٩٩ إلى سنة ١٠١ هـ - قد أكد قدرته على الكلام، خاصةً من ناحية مناقشاته مع الشيعه(١٠). وصحار العبدى(***) الذى كانت له اتصالات قريبة مع الأحنف بن قيس(****) ومعاوية(****) (حكم ٤١هـ= ٦٦١م- ٦٠هـ

(*) هو أبو جعفر محمد بن زين العابدين على بن الحسين بن على بن أبى طالب، الملقب بالباقر، أحد الأئمة الإثنى عشر فى اعتقاد الإمامية ، وهو والد جعفر الصادق كان عالماً سيداً كبيراً، وإنما قيل له الباقر لأنه تَبقّر فى العلم، أى توسع ، والتبقر : التوسع . ولد الباقر سنة ٥٧ هـ، وقتل جده الحسين وله من العمر ثلاث سنين. وقد اختلف فى وفاته حيث قيل انها سنة ١١٣هـ أو ١١٤هـ، أو ١١٧هـ، أو ١١٨هـ بالحميمة . (ابن خلكان : وفيات الاعيان، جـ٤، ص: ١٧٤).

(**) وهو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبى العاصى بن أميه بن عبد شمس، وُلد سنة ٦٣ هجرية وهى السنة التى ماتت فيها ميمونة زوج النبى ﷺ (ابن سعد: الطبقات الكبرى،جـ٥، ص: ٣٣٠ . ابن قتيبة: المعارف ، ص : ٣٦٢، ٣٦٣).

(***) وهو صُحار بن عبّاس العبدى من بنى مُرة بن ظفر بن الديل، ويكنى أبا عبد الرحمن. وهو أحد النسابين والخطباء فى أيام معاوية ابن أبى سفيان وله مع دغفل أخبار ؛ وكان صحار عثمانياً من عبد القيس، روى عن النبى ﷺ حديثين أو ثلاثة ، وله من الكتب كتاب الأمثال . (ابن سعد: الطبقات الكبرى ، جـ٥، ص : ٥٦٢. ابن قتيبة : المعارف ، ص : ٣٣٩. ابن النديم: الفهرست، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ص : ١٣٨).

(****) هو الضحاك بن قيس بن معاوية بن حصين بن عباد ، ينتهى نسبه إلى زيد مناة بن تميم. وقد أدرك عهد النبى ﷺ و لم يصبه، وشهد بعض الفتوحات منها قاشان والنمره، كما شهد صفين مع على. وكان من عباد البصرة الزاهدين المخلصين الذين تركوا أثراً كبيراً فى المجتمع الإسلامى. (ابن قتيبة : المعارف ، ص : ٤٢٣- ٤٢٥. ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ١، ص: ٤٩٩- ٥٠٦. المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق : محمد محيى =

=٦٨٠م) والذى يُعتقد أنه عاش فى زمن النبى ﷺ - اقتبس منه كتاب من الخوارج يدعى الشماخى(*) النصيحة التالية المتعلقة بالقدريين qadarites :

"تحدث معهم فى المعرفة الإلهية - كلامهم فى العلم- فإذا اعترفوا بهذا الحديث فإنهم يناقضون مذهبهم(١١)، وإذا أنكروه وقعوا فى الكفر"(١٢).

وكان صحار العبدى معلماً لعالم شهير هو أبو عبادة مسلم بن أبى كريمة التميمى (فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى)(١٣)؛ وقد كون نظرة معتدلة شبيهة بنظرة العباد. والفقرة السابقة فى محتوياتها تتطابق فى كثير أو قليل مع ماتتوقعه من رجل مثل صحار، فكلماتها وتركيبها يدعوان لشئ من الدهشة. فليس فقط الفعل "كلم" ولكن الاسم "كلاماً" قد استخدم بالفعل لهذا النوع من النقاش الدينى؛ ولكن حتى ملامح الأسلوب المعتاد فى الجدل لم تكن معروفة لعلماء القرن الأول.

ولكن هل هذه النصوص حقيقية وموثوق فيها ؟

- الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة، الطبعة الثالثة ، مصر، ١٩٥٨م، جـ٣ ، ص : ٣٦، ٣٧).

(***) هو معاوية بن أبى سفيان بن حرب بن أميه بن عبد شمس بن عبد مناف، مؤسس الدولة الأموية التى امتدت بين ٤٠هـ - ١٣٢هـ. ولد بمكه قبل الهجرة بخمس عشرة سنة، وأسلم يوم فتح مكة وله من العمر ثلاث وعشرون سنة؛ وتوفى بدمشق يوم الخميس لثمان بقين من رجب سنة ستين هجرية. (ابن عبد ربه: العقد الفريد ، تحقيق : أحمد أمين وآخرين، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ، ١٩٦٢م،جـ ٤ ، ص : ٣٦٢. ابن قتيبة : المعارف، ص : ٣٤٩، ٣٥٠).

(*) هو أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخى، عالم من الإباضية، توفى سنة ٩٢٨هـ - ١٥٢٢م بقرية من واحة أفرن من جبل نفوسة لطرابلس الغرب . من مؤلفاته : شرح عقيدة النسفى، وكتاب السير . (عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - دار إحياء التراث العربى، بيروت، جـ١، ص : ٢٣٤).

فلنتناول تحذير المعتزلة بجدية : إن مجرد تراكم الأكاذيب لايبلغ الحقيقة[١٤]؛ أو نستطيع القول فى هذا الموقف : إن مجرد تراكم أشياء غير مؤكدة لايصنع حقائق تاريخية؛ ومن ثمة يمكن إثارة الشك حول قوة كل هذه الإقتباسات. ولذلك فإن أئمة الشيعة وخاصة جعفر الصادق[*] مع أبيه محمد الباقر، مشكوك فيهم بدرجة كبيرة من مجرد تناول الألفاظ الخاصة بالأفكار السابقة وأشكال التعبير . كما أن صورة عمر بن عبد العزيز فى التاريخ قد شوهتها محاولات كُتّاب التاريخ، لتصويره كمصلح كبير وعظيم فى ملك بنى أمية، أو حتى مثل المهدى فى "عام الحمار" -١٠٠هـ[١٥]- والمصدر الذى استقينا منه هذا التقرير عن صحار العبدى -كما ذكرنا- كان متأخراً بعض الشيء (الشماخى مات فى عام ٩٢٨هـ= ١٥٢٢م)؛ وقد ذكره ابن سعد[**] فقط بكلماتٍ قليلة[١٦].

(*) هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب، أحد الأئمة الإثنى عشر على مذهب الإمامية ، وكان من سادات أهل البيت، ولقب بالصادق لصدقه فى مقالته ، وفضله أشهر من أن يُذكر . وكانت ولادته سنة ٨٠ هجرية، أى أنه ولد فى السنة التى ولد فيها عمه زيد بن على والإمام أبو حنيفة النعمان وواصل بن عطاء. وقد أخذ العلم وبخاصة الحديث عن جده الإمام على زين العابدين ، وعن جده الآخر القاسم بن محمد، ثم عن أبيه محمد الباقر. ولما مات أبوه وهو فى الرابعة والثلاثين ، انتقلت إلى الإمامة الروحية للشيعة الإمامية، فكان فى نسقها الإمام السادس . وفى عام ١٤٨ هجرية مات جعفر الصادق وهو إماماً منقطعاً تمام الانقطاع للعلم . (ابن خلكان: وفيات الأعيان ، جـ١، ص: ٣٢٧، ٣٢٨. د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٦٥م، جـ٢ ، ص : ٢٠٥ - ٢١٣).

(**) هو أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصرى الزهرى ، صاحب الطبقات الكبرى ، ولد سنة ١٦٨ هجرية بالبصرة ، فنسب إليها، وارتحل إلى بغداد وأقام فيها، ملازماً لأستاذه الواقدى يكتب له حتى عُرف بكاتب الواقدى .

إن الموضوع الذى نريد أن ندافع عنه هو أن الحضارة الإسلامية لم تطور ببطء فن الفكر الدينى وبخاصة علم الكلام، ولكنها ارتقت ونمت به إلى درجة كبيرة - نريد أن ندافع عن ذلك ضد الأصوات المتطرفة التى أوجدت هذه الأفكار الغربية وأرستها. فلقد تعودنا تماماً على فكرة أن العرب -من الصحراء- هم سادة الشعر وأساتذة اللغة، ولكنهم غير مزارعين وغير مؤهلين فى كل حرف المجتمع الحضرى - ومنها الفكر الدينى- لقد بدأوا ثقافتهم من فراغ وبالتدريج إنفصلوا عن اختياراتهم الموروثة . ومن ثمة، فإننا نتمسك وننضم بعنادٍ شديد إلى الاعتقاد بأن الأدب فى العصر الأموى قد تم نقله وتوصيله بصورة شفوية، لدرجة أنه يصعب علينا أن نقبل بصورة مباشرة إمكانية إنتاج فكر دينى. ولذلك فإننا فى حاجة ماسة إلى مادة نُعدها مصدراً، وهى موجودة بالفعل، وعلى الرغم من أنها -أيضاً - محل تساؤلات، إلا أنها تضع الأساس لحدود مناقشاتنا وتجعلها إلى حدٍ ما موثوق بها كثيراً.

إن الإمام الزيدى - الهادى إلى الحق- يحيى بن الحسين(*) (المتوفى فى عام ٢٩٨هـ = ٩١١م) ، هو المؤسس لمجتمع أو دولة الزيدية فى اليمن، وحفيد قاسم بن إبراهيم(**) (المتوفى فى عام ٢٤٦هـ= ٨٩٠م)؛ هو الذى إطلع على

(*) هو أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب، الملقب بالهادى إلى الحق. ولد بالمدينة عام ٢٤٥هـ، أخذ العلم عن أبيه الحسين وكان محدثًا ، وعن عميه محمد والحسين. وقد توفى مسموماً فى ٢٠ من ذى الحجة عام ٢٩٨هـ ، ودفن بصعدة . (د.أحمد محمد صبحى : فى علم الكلام، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة ، بيروت، جـ٣ ، ص : ١١٢، ١١٣).

(**) هو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب، ولد بالمدينة عام ١٦٩هـ أو ١٧٠هـ ، أخذ العلم عن آبائه وعن محمد بن منصور المرادى الذى جمع علوم آل البيت فى كتابه الوافى، مع أنه لم يكن من أهل البيت؛ خالط علماء المذهب =

عمل الزيدية تجاه مذهب الإرادة الحـرة؛ وقـد عـدّد بـين كتاباتـه الكثـيرة تفنيـد ودحض لمقالة ضد القدرية ، والتـى نسبها وأرجعهـا إلى الحسـن بـن محمـد بـن الحنفية(*) ، حفيد على وشقيق أبو هاشـم(**) المشـهور الـذى حـاول أن يستولى على تراث المختار(***) ؛ وقد قيل إنه فى النهاية قد نقله إلى العباسيين(١٧).

إن كتاب الهادى إلى الحق قد تم حفظه فى عدة مخطوطـات ، ومعـه عـدد لابأس به من الشذرات الخاصة بالنص الذى ثار الجدل حوله(١٨). فـإن النـص – إذن– يعود بنا مرة أخرى إلى القرن الأول الهجرى، حيث توفى الحسن بن محمد بن الحنفية بين سنة ٩٩هـ = ٧١٨م وسنة ١٠١ هـ= ٧٢٠م، إن لم يكـن قبـل

– الحنفى فى الفقه وشيوخ المعتزلة فى الأصول ، فكان من أكبر علماء الزيدى فى الفقه والأصول. وصفه جعفر بن حرب المعتزلى بقوله : أين كنا من هذا الرجل ، فوا لله ما رأيـت مثلـه . (أحمـد صبحى: فى علم الكلام، جـ٣ ، ص : ٩٤، ٩٥).

(*) هو الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب الهاشمى أبو محمد المدنى وأبوه يعرف بـابن الحنفيـة، وهو أول من تكلـم فـى الإرجـاء وصنـف كتاباً فيـه، ثـم نـدم عليـه، وكـان مـن عقـلاء قومـه وعلمائهم. وتوفى سنة ٩٩ أو ١٠٠ هجرية، وقيل غير ذلك فى وفاتـه . (ابـن العمـاد الحنبلـى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، دار المسيرة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩م، جـ١، ص: ١٢١ ، ١٢٢ . ابن حجر العسقلانى : تهذيب التهذيب، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظاميـة، حيدر آباد الدكن، ١٣٢٥هـ، ص : ٣٢٠، ٣٢١).

(**) هو أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية المتوفى عام ٩٨هـ، وهو الذى أخذ عنه واصل بـن عطاء المعتزلى ، وكان معه فى المكتب فأخذ عنـه وعـن أبيـه. (د. علـى سـامى النشـار: نشـأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، جـ١ ، ص : ٢٢٩).

(***) هو المختار بن أبى عبيد بن مسعود بن عمرو بن عمير بـن عـوف بـن عفـرة بـن عميرة بـن عوف بن ثقيف الثقفى ؛ وقد قتل فى رابع عشر رمضان سـنة ٦٧ هــ، ولـه مـن العمـر سبع وستون سنة. (ابن كثير : البداية والنهاية، تحقيق : د. أحمد أبـو ملحـم وآخريـن، دار الكتـب العلمية ، الطبعة الرابعة ، بيروت، ١٩٨٨م، جـ٨، ص : ٢٩٢– ٢٩٥. ابن قتيبة : المعارف ، ص : ٤٠٠ ، ٤٠١).

ذلك[١٩]. وهنا نتقابل مرة أخرى معاً وبكثير من النقاش حول التفسير المناسب والصحيح للنصوص القرآنية ؛ ونجد نفس التركيب الإنفصالى فى نصيحة صحار العبدى . وسوف نضرب لك مثالاً أو مثالين :

"أخبرونا – الحسن بن محمد بن الحنفية يخاطب خصومه القدريين– عن بنى آدم كلهم، هل كانوا يستطيعون أن يطيعوا الله جميعاً ، فلا يعصوه ويعبدوه كلهم حتى لايعبدوا غيره، فيوجب لهم الجنة ويحرم عليهم النار، فلا يدخلها أحد منهم ؟ فإن قالوا نعم، فقد كذبوا كتاب الله، وزعموا أنهم يقدرون على أن يبطلوا قول الله تبارك وتعالى عن ذلك؛ وإن قالوا لا ، لم يكونوا يستطيعون أن يطيعوه ولايعبدوه، كان ذلك نقضاً لقولهم وإبطالاً لحجتهم"[٢٠].

إن المناقشة ربما تحتاج إلى تعليق ، فلو أن النار قد خُلقت فعلاً منذ البداية –كما يريد الكاتب أن يقول– فإن الله يجب أن يكون قد قضى بالشر، وإلا فإن هذا الفعل يكون بدون معنى؛ وهذا برهان ناقص إلى حدٍ ما. وهناك اعتراضان ممكنان قد يمران فى صمت لاسيما وأن القدريين قد استطاعوا أن يردوا بأن الله لم يقضى بالشر، ولكنه قد علم به مسبقاً – العلم الإلهى– وهذه المعرفة المسبقة لاتعنى الجبر – القضاء والقدر– أو ربما استطاعوا أن يدعوا أن النار لم توجد بعد، ولكنها سوف تُخلق بعد الحساب الأخير عندما يكون وجودها ضرورياً.

والحلان كلاهما قد تم افتراضهما ، الحل الأول قد افترضه –فعلاً– الحسن البصرى فى الرسالة التى بعث بها إلى الخليفة عبد الملك[٢١]، والثانى افترضه ضرار بن عمرو المعتزلى فى القرن الثانى[٢٢]. والحق أنه لم يشر إليهما فى هذا النص مما يدل على أن المؤلف لم يكن يعرفهما، لأن مقاله يمكن أن يكون تعليماً ووصايا للجبريين فى كيفية التعامل مع مناقشات القدرية، وذلك على

الرغم من إنه ذكر فيه كل الحجج الممكنه والمتوقعة منهم. فهذا هو اتجاهه الـذى يمكن أن نوضحه من النص التالى:

"هل يستطيعون أن يجهلوا ما جعلهم الله به عارفين أم لايستطيعون ؟ فـإن قالوا لا ؛ فقد انتقض قولهم عليهم . وإن قالوا نعـم، فقُـل : هـل يسـتطيعون أن يجهلوا معرفة الله، فلا يعرفون أنه خـالق كـل شـىء ومصـور كـل شـىء؟ فـإن قالوا: هذه الفطرة ، وليس يُثاب أحـد عليهـا، فـالخلق كلهـم يعرفـون أنـه الله؛ فقـل: هـل يسـتطيعون أن يجهلـوا الليـل والنهـار، والسـماء والأرض، والدنيـا والآخرة، والناس والخلق، كلهم أن الله جعلهم كما شاء وكيف شاء؟ فإن قالوا نعم ، فقـد كذبـوا والنـاس كلهـم شـهود علـى كذبهـم . وإن قـالوا لا ، فقـد تابعوك"[٢٣].

إن مستوى النقاش يبدو أنه يتناسب مع الموضوع فى نهايـة القـرن الأول، فغيلان الدمشقى[*] - الذى تم تنفيذ حكم الإعدام فيه فى خلافة هشام بن عبـد الملك[**] (١٠٥- ١٢٥هـ = ٧٢٤ - ٧٤٣م) - يسـتخدم تعبـير الفطـرة لمثـل

(*) وهو غيلان بن مسلم القبطى، نسبة إلى أصله ، أو غيلان بن مسلم الدمشقى، نسـبة إلى بلـده. وقيل إن اسمه هو غيلان بن يونس؛ ويقال ابن مسلم أبو مروان - مولى عثمان بن عفان . وكان غيلان قد أخذ القول بالقدر وبخلق القرآن عن معبد الجهنى، ثم جمع بين القدر والإرجاء . وقـد أخذه هشام بن عبد الملك فصلبه بباب دمشق؛ وكانوا يرون أن ذلك بدعوة عمر بن عبد العزيـز عليه. (عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى، ص : ٢١٣، ٢١٤. ابن قتيبة : المعارف ،ص: ٤٨٤. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ، ص : ٣١٣- ٣٢٣).

(**) بويع له بالخلافة يوم الجمعة بعد موت أخيه لخمس بقين من شعبان من سنة ١٠٥ هـ وله مـن العمر أربع وثلاثون سنة وأشهر ، لأنه ولد لما قتل أبوه عبد الملك بن مروان مصعب بن الزبـير فى سنة ٧٢ هـ ، فسماه منصوراً تفاؤلاً ، ثم قدم فوجد أمه قد أسمته باسم أبيها هشام، فأقره. (ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ٩ ، ص : ٢٤٣).

هذه التأملات المفصلة؛ ولدينا شهادة كافية تؤكد أن بدايات هذا التصور تعود إلى القرن الأول، إلى القرآن وإلى حديث الفطرة الشهير الذى انتقل تحت اسم أبى هريرة(*) (٢٤) . ولذلك فإن حجة الحسن بن محمد بن الحنفية تبدو غير مقنعة أو غير جازمة ، فلا يوجد قدرية تنكر أن الشيء المعروف لشخص ما لايمكن تجاهله، فبالإضافة إلى الفطرة توجد أشياء كثيرة قابلة للمعرفة؛ فالإنسان لايستطيع أن يعرف الغيب ، ولكنه قد يعرف الشئ عن طريق محاولته العقلية. ومن ثم، فإن المؤلف لايعرف القدرات التأملية عند القدريين، لإنه لايريد إلا أن يسجل كيفية التعامل بأحسن الطرق مع الضلال المتعلق بالإدراة الحرة. ولكن الأفكار التى يشير إليها والأخرى التى يأتى بها من نفسه - تعد أفكاراً فجة بطريقة تدعو للغرابة . فالافتراض - إذن- يذهب إلى أن هذه الشذرات يرجع تاريخها إلى زمنٍ كان الفكر الدينى فيه لايزال بدائياً؛ وليس هناك دليل ضمنى فى الأربعين إقتباس - التى قام بها الهادى إلى الحق - يشير إلى عدم تصديق هذا النص(٢٥).

ولكن من الصعب التغلب على الشك حيث نفترض أن مثل هذا الكتاب قد كُتب فى وقت مبكراً لم تكن صناعة الورق(**) فيه قد عُرفت بعد فى البلاد

(*) هو عبد الله بن عمر و من قبيلة من اليمن يقال لها دوس، وهو دوس بن عدنان بن عبد الله بن زهران، من الأزد . وأمه : أميمة بنت صفيح بن الحارث. وتوفى سنة ٥٩ هـ أو سنة ٥٧هـ. (ابن قتيبة: المعارف ، ص : ٢٧٧، ٢٧٨).

(**) يذكر إنه فى عام ٧٥١ م = ١٣٣هـ نقل العرب جماعة من اسرى الحرب الصينيين إلى سمرقند، وعندما أرادوا بيعهم عبيداً محترفى صنعة، إتضح لهم إن قسماً من هؤلاء الأسرى كان بارعاً فى صناعة الورق وخبيراً فيها. فكان أن أقامت فى البلاد صناعة الورق نشيطة كل النشاط. وركزت الجهود على تحسينها وترقيتها؛ وأصبح الكتان والقطن عماد صناعة الورق الابيض الناعم، فعمر الأمة كلها حتى العاصمة نفسها، بغداد، حيث احتفل بنجاحه بعد أن =

العربية، وهو الوقت الذى كان البردى والجلد فيه أكثر غلاءً . فهل كانت القدرية حقا جديرة بهذا الجهد وتلك التكاليف فى تلك الأيام، عندما كان النشاط الأدبى فى مجالات أخرى لايزال محدوداً ؟

وبالإضافة إلى ذلك ، فإنه أينما ذُكر الحسن بن محمد بن الحنفية فى التراجم الخاصة بالسير الذاتية ، فإن عدائه للقدرية الذى تحدثنا فيه آنفاً – بوصفه أمراً مسلماً به– يمر فى صمت ؛ فإننا نعرف أنه كان مهتماً بمسائل الفكر الدينى من وجهة نظره، لاسيما أنه يعد أول الماتريدية Murjite . كما يصعب أن نجد مصدراً يغفل ذكره، أو يقتبس من كتاب الإرجاء ، الذى يحمل أول نص له علاقة بهذه الحركة. ولكن إذا كان هناك حقاً كتاب الإرجاء لصاحبه الحسن بن محمد بن الحنفية، فإننا لم نعد بحاجة إلى التفكير حول القدرة على إنتاج فكر دينى فى ظل حكم الأمويين. ومن ثمة ، نكون أكثر استعداداً لأن نصدق أن نفس المؤلف كتب كتاباً ثانياً فى المشكلات المتعلقة بالفكر الدينى. ولما كان الحسن ما تريدياً، فإنه لايستبعد أن يكون من الجبريين؛ بل على العكس من ذلك، فموقفه يوحد بين الاتجاهين[٢٦].

ويقتبس الذهبى(*) إقتباسات كبيرة من كتاب الإرجاء فى مؤلفه "تاريخ

= انطلق من سمرقند. وقد أدرك الخليفة المنصور قيمة هذه المادة الجديدة للكتابة نظراً لاستهلاك علمائه وكتبته كميات منها فى وزارته ، ومجامعه العلمية ، ورواجه عند التجار والموظفين؛ وأدرك إنه بوسعه عن طريق هذه المادة الجديدة أن يتحرر من ربقة استيراد ورق البردى من مصر. (زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة : فاروق بيضون، كمال دسوقى، راجعه: مارون عيس الخورى، منشورات المكتب التجارى ، بيروت ، ص : ٤٥، ٤٦).

(*) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركمانى الأصل، الفارقى، ثم الدمشقى، الذهبى، الشافعى (أبو عبد الله ، شمس الدين) محدث ، مؤرخ . ولد بدمشق فى ربيع الأول =

الإسلام"[٢٧] (مات فى عام ٧٤٨هـ = ١٣٤٨م أو فى عام ٧٥٣هـ = ١٣٥٢م) . وكذلك فعل ابن حجر(*) فى كتابه "تهذيب التهذيب"[٢٨] (وقد مات فى عام ٨٥٢هـ = ١٤٤٩م). وهكذا فإن النص كان معروفاً إلى القرن التاسع الهجرى أو الخامس عشر الميلادى.

وقد عالج ميدلنج Madelung مؤخراً هذه الشذرات، حيث أكد تصديقها[٢٩] تأكيداً قوياً. ولكننا فى الوقت نفسه نستطيع توسيع القاعدة، لأنه يوجد لدينا الآن مصدر قد استخدمه ابن حجر ، وهو كتاب "الإيمان" لصاحبه ابن أبى عمر العدنى(**) (مات فى عام ٢٤٣هـ= ٨٥٨م)[٣٠]، حيث نجد عنده النص الكامل لكتاب الإرجاء فى ثلاث صحائف تقريباً . ولكن هذا النص لايساعدنا فى بحثنا حول الكلام، لأنه مكتوب فى صورة خطاب مرسل إلى الشيعة فى العراق. ولذلك فهو مثل رسالة الحسن البصرى إلى عبد الملك، حيث لاتتيح أى فرصة حول ملامح الأسلوب التى ذكرناها سابقاً؛ ولكنه يعطينا معلومات ثرية عن الموقف السياسى لمؤلفه. ومن ثمة ، يمكننا من تكوين حكم صادق على أرائه فى الفكر الدينى؛ وفيما يلى اقتباس لفقرة قصيرة منه :

= سنة ٦٧٣هـ ، وتوفى بها فى ٣ ذى القعدة سنة ٧٤٨ هـ ، ودفن بمقبرة الباب الصغير . ومن مؤلفاته : تاريخ الإسلام الكبير فى إحدى وعشرين مجلداً ، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، طبقات الحفاظ، تجريد الأصول فى أحاديث الرسول ، المشتبه فى أسماء الرجال. (كحالة: معجم المؤلفين ، جـ٨ ، ص: ٢٨٩، ٢٩٠).

(*) هو شهاب الدين أبى الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ.

(**) هو محمد بن يحيى بن أبى عمر العدنى ، المكى (أبو عبد الله) محدث ، مسند، حافظ، تولى مشيخة الحرم، وروى عن الفضيل بن عياض والداوردى. وتوفى بمكة لإحدى عشرة بقيت من ذى الحجة سنة ٢٤٣هـ. من آثاره : المسند، كتاب الإيمان. (ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب، جـ٢، ص : ١٠٤. كحالة : معجم المؤلفين ، جـ١٢، ص : ١٠٧).

"إذا شاء لأحد أن يسألنا عن موقفنا ورأينا ، نقول : إننا أناس ربهم الله تعالى، ودينهم الإسلام، ودليلهم القرآن، ونبيهم محمد ﷺ ... وبين زعماء أمتنا أبى بكر وعمر (رضى الله عنهما) حيث نضرب المثل بطاعتهما، وندين من يعارضهما؛ فنحن نوالى أبا بكر وعمر (رضى الله عنهما)، ونجاهد فيهما، لأنهما لم تقتتل عليهما الأمة ، و لم تشك فى أمرهما ، ونرجئ من بعدهما ممن دخل فى الفتنة ، فنكل أمرهم إلى الله.

وبين هؤلاء الذين نعاملهم كأعداء لنا هم أصحاب الصابئة الذين استخدموا القرآن ذريعة للإفتراء على الأمويين... عن طريق فضح إثمهم بينما يرتكبون هم أنفسهم هذا الإثم حين تتاح لهم الفرصة، وكذلك عن طريق إظهار الإثم دون الإشارة إلى كيفية التخلص منه. وقد اتخذوا بعضاً من أهل البيت كأئمة لهم، وجعلوهم مسئولين عن أرائهم الدينية(٣١) . وذلك عن طريق إعلان تضامنهم مع ما يحبون ونفورهم ممن يكرهون : المنتهكون لحرمة القرآن والمتبعين للمنجمين (الكهان) ؛ فإنهم يأملون فى انعكاس(٣٢) الوضع الذى يحدث عند البعث قبل قيام الساعة، ولذلك فإنهم يحرفون كتاب الله ويمارسون أنواعاً من الربا ...

وهناك علامة أخرى تبين عداء الصابئة حيث يقولون : "إن الله تعالى يرشدنا إلى الطريق الواضح الذى يضل عنه الآخرين ، ويهدينا إلى معرفة الأسرار . فإنهم يدعون أن النبى ﷺ قد أخفى تسعة أعشار القرآن؛ ولكن إذا كان النبى ﷺ حقاً قد أخفى شيئاً

كشفه الله تعالى ، لكان قد أخفى شأن زوجة ابنه بالتبنى زيد..."[٣٣].

لقد أملى الحسن بن محمد بن الحنفية هذا الخطاب إلى أحد أتباعه، وهو عبد الواحد بن أيمن الذى عاش فى مكة، وطلب منه أن ينشره على الملأ فى كل مكان[٣٤]. ولكننا نعرف أيضاً أنه -هو نفسه- قد حُورب من أجل عقيدته من قبل عالم الأنساب الكوفى أبى سقعب شخداب بن جرعب[٣٥]. ومما لاشك فيه أن هذا النص كان موجهاً أساساً ضد الأعمال المتطرفة للشيعة فى الكوفة، وكانت الصابئة الذين يهاجمهم أتباع المختار الذى جدد لهم الآمال وبين لهم أجزاءً سرية فى القرآن، وذلك بعد فشل الثورة فى عام ٦٧هـ = ٦٨٧م- كانوا يدعون أنهم لم يتلقونها من بقية المجتمع. وقد كان المختار نفسه هو الذى قتل هؤلاء ، وهو المسئول عن مقتل الحسين[*]. وقد عير هؤلاء بإثمهم مع إنه ارتكب الإثم نفسه، وهو الذى اتخذ عضواً من أهل البيت كإمام له.

ويعلن الحسن بن محمد بن الحنفية أن ولاء المختار لأبيه لم يكن أكثر من تطفل وانتحال لشخصية الغير؛ وعلى الرغم من أنه كان علوياً فى ذلك الوقت وأحد زعماء القبائل ، إلا أنه كان صاحب منهج يدعو الاعتدال فيه إلى الدهشة. فلم يعلن لنفسه بأى رعاية ضد الأمويين، وهو يقبل أبا بكر وعمر (رضى الله عنهما) خلفاءً حقيقيين. وفى حالة هؤلاء الذين كانوا أول من أسهم فى الفُرقة ، فإنه يمتنع عن إصدار أى حكم على عثمان وعلى (رضى الله

(*) وهو الحسين بن على بن أبى طالب ويكنى : أبا عبد الله ،خرج يريد الكوفة ، فوجه إليه عبيد الله بن زياد عمر بن سعد بن أبى وقاص، فقتله سنان بن أبى أنس النخعى سنة ٦١ هـ يوم عاشوراء، وهو ابن ثمان وخمسين سنة ، ويقال ابن ست وخمسين سنة - وكان يخضب بالسواد. (ابن قتيبة: المعارف ، ص : ٢١٢)

عنهما). وإذا كان هذا يدعو للدهشة، إلا أنه يتوقف عن ذلك إذا توقفنا عن النظر إليه وفقاً لمقولات القرون المتأخرة، عندما كانت الفجوة بين أهل السنة والشيعة قد أصبحت من الصعوبة أن تؤصد.

وقد كان الحسن بن محمد بن الحنفية علوياً ولكنه ليس بالضرورة شيعياً؛ فلقد كان هناك كثير من العلويين -حتى بين أحفاد على (رضى الله عنه)- الذين لم يفكروا مطلقاً فى أى معارضة ضد الحكم الأموى، بل فضلوا العيش فى هدوء فكرى. فقد تولى زيد بن على[*] (مات عام ١٢٢هـ= ٧٤٠م) الاعتراف بأبى بكر وعمر (رضى الله عنهما) ؛ ولابد أن يعرف زيد كاتبنا هذا، لأنه عمه من بعيد. وتؤكد مصادرنا على أنه قد فقد أتباعه الكوفيين لهذا السبب وحده. وبالإضافة إلى ذلك، فإن "الإرجاء" الذى يحوى وجهة النظر نحو عثمان وعلى (رضى الله عنهما)، قد تطور على يد المعتزلة الأوائل[٣٦] ، بينما يبدأ أصحاب الماتريدية فى فهم العبارة بطريقة مختلفة[٣٧]. ومن ثمة، فإن كل هذا يدل على أن الوثيقة أو النص مصدر موثوق فيه، وإننى أتفق تماماً مع ميدلنج فى إنه بهذا الإعلان قد عقد الحسن بن محمد بن الحنفية سلاماً مع الحكم الأموى[٣٨].

ولكن إذا كان الحال كذلك، فإننا نطرح أسئلة أخرى: لماذا شعر الحسن بأنه يخون المختار ، ويعلن اعترافاً صريحاً برأيه ضد التطرف وضد الثورية ؟

(*) ولد زيد بن على لأبيه على زين العابدين عام ٨٠هـ عن أم سندية أهداها له المختار بن أبى عبيد. ومات أبوه وهو فى الرابعة عشرة من عمره، فكفله أخوه الأكبر محمد الباقر. ويبدو أنه أخذ عن أبيه زين العابدين العلم فى باكورة حياته، ثم عن أخيه محمد الباقر بعد وفاة أبيه. (النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، جـ٢ ، ص : ١٤٧- ١٧٢. ابن قتيبة : المعارف، ص : ٢١٦)

يمكن أن نفترض أن نوعاً ما من الضغط السياسي أو الإغراء كان وراء ذلك. فلقد احتفظ أخ - غير شقيق - للحسن يُدعى "أبو هاشم" بعلاقات مقربة مع أتباع المختار ، الذين كانوا يُسمون الكيسانية(*) Kaysaniyya وفي ذلك الوقت كانوا يسمون الصابئة(٣٩) . وعندما أصبح موقف المختار في العراق يدعو لليأس ، كان الحسن يحاول الإتصال به؛ ولكن وصل إلى الكوفة بعد موته. فبعد محاولة فاشلة في خلق بذور المقاومة في نصيبين(**) Nisibis قبضت عليه قوات عبد الله بن الزبير(***) وزُج به في السجن(٤٠).

ويبدو إن كتاب الإرجاء قد كُتب - كما يقترح ميدلنج بناءً على حجج مقنعة - بعد عام ٧٣هـ = ٦٩٢م بفترة قصيرة، عندما نجح عبد الملك - في النهاية- في هزيمة ابن الزبير؛ وحاول أن يضم امبراطوريته التي تمزقت وضعفت

(*) نسبة إلى كيسان وهو أبو عمرة السائب بن مالك الأسعدى المتوفى سنة ٦٧هـ ، وكان يجاور المختار في سكنه ، وكان صاحب سره ومؤمراته؛ فلما قام المختار بحركته جعله صاحب شرطته. ويبدو أنه هو الذى حمل المختار على الطلب بثأر الحسين وقتل أعدائه ، وأنه دله على قتلته ، وتتبعهم بنفسه واحداً فواحداً. وقد قتل أبو عمرة في واقعة المذار عام ٦٧ للهجرة. (النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ ٢ ، ص : ٤٥- ٤٨).

(**) وهى مدينة عامرة من بلاد الجزيرة على جادة القوافل من الموصل إلى الشام، وفيها وفى قراها أربعون ألف بستان ، بينها وبين سنجار تسعة فراسخ، وبينها وبين الموصل ستة أيام ، وبين دُنَيسر يومان عشرة فراسخ ، وعليها سور كانت الروم بنته وأتمه أنو شروان الملك عند فتحه إياها. وهى مدينة وبئة لكثرة بساتينها ومياهها . ونصيبين أيضاً قرية من قرى حلب؛ وتل نصيبين أيضاً من نواحى حلب . وهى أيضاً مدينة على شاطئ الفرات كبيرة تعرف بنصيبين الروم، بينها وبين آمد أربعة أيام أو ثلاثة ومثلها بينها وبين حران، ومن قصد بلاد الروم من حران مر بها . (ياقوت الحموى: معجم البلدان، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٩٥٧م، جـ٥ ، ص: ٢٨٨، ٢٨٩).

(***) عبد الله بن الزبير ويكنى أبا بكر وأبا خبيب ، ولد بعد الهجرة بعشرين شهراً . (ابن قتيبة: المعارف ، ص : ٢٢٤).

بسبب الاتجاهات المتمخضة عن الماضى، وذلك من خلال سياسة عارفة وواعية بالانسجام الدينى(٤١). وفى عام ٧٣ هـ اعترف والد الحسن وهو محمد بن الحنفية(*) بالحقائق السياسية، وأعلن ولائه للخليفة؛ ويبدو أن ابنه قد شاركه آراءه الواقعية.

وهناك شيء آخر، حيث أنه من غير الممكن أن يكون عبد الملك قد استفاد من التدهور المالى للعلويين، وكما هو معروف جيداً - فقد اشترى معاوية الحسن بن على(**) . ويُقال أن الحسين طلب أربعة آلاف ديناراً من مروان(٤٢). وقد تسلم زين العابدين(***) المبلغ من المختار، وكان سعيداً عندما سمح له عبد الملك أن يحتفظ به(٤٣). وبنفس الطريقة قام محمد بن الحنفية بزيارة عبد الملك فى دمشق ليعترف له بأنه مديون بمبالغ كبيرة؛ عندئذ تولى الخليفة كل التزاماته مع شيء من التحفظ بالنسبة لموالى محمد بن الحنفية(٤٤).

(*) هو أبو القاسم محمد بن على بن أبى طالب ، المعروف بابن الحنفية، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، وتحول إلى الطائف هارباً من عبد الله بن الزبير، ومات بها سنة ٨١هـ ، وهو يومئذ ابن خمس وستين سنة . (ابن خلكان: وفيات الأعيان ، جـ ، ص : ١٦٩ - ١٧٣. ابن قتيبة: المعارف ، ص : ٢١٦)

(**) كانت ولاية الحسن حوالى سبعة أشهر وبضعة أيام، وقد تنازل لمعاوية فى ربيع الآخر أو جمادى الأولى سنة ٤١هـ . (ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، دار صادر ، بيروت، ١٩٧٩م، جـ٣، ص : ٤٠٦. ابن خياط العصفرى : تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق : سهيل زكار، دمشق، ١٩٦٨م، جـ١، ص: ٢٣٤. الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ، مكتبة خياط، بيروت، جـ٦، ص: ٩٤).

(***) هو على زين العابدين ، ولد بالمدينة فى شهر شعبان سنة ٣٨ هجرية، وتوفى بها أيضاً سنة ٩٥ هجرية، عن ٥٧ عاماً . (د.محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٠م، ص : ١٦١).

وهذا يعنى أن رئيس الأسرة العلوية لم يتحدث عن نفسه فحسب، وإنما أيضاً عن كل هؤلاء الذين يشعرون بانتماء له، وهم الذين يعد نفسه مسئولاً عنهم. ومن ثمة ، وجد زعماء بنى هاشم أنفسهم أمام نفس الدور الذى يقوم به زعماء قبائل ما قبل الإسلام، لأن الشرف يتطلب منهم أحياناً عطاءً أكثر مما يطيقون. ولكنهم إذا قبلوا المال من هؤلاء الذين كانوا أغنياءً دائماً ، أو الذين يغتنون من علاقاتهم بالحاكم وأصحاب المناصب العليا - أى من بنى قريش- فإن عليهم أن يدفعوا الثمن. فقد قدم محمد بن الحنفية البيعة ، ونتيجة للضغط الذى لقيه من الخليفة فى أثناء زيارته الأخيرة لدمشق - تخلص من سيف النبى الذى كان لايزال فى هذا الوقت فى حوزة أسرته[٤٥]. ومن المحتمل أن ابنه الحسن قد كتب كتاب الإرجاء كرمز للامتنان.

ويبدو واضحاً أن التفسيرات القرآنية التى قام بها الحسن بن محمد بن الحنفية فى تعليقات (شروح) الطبرى[*] ، تدور أيضاً حول مشكلة مالية بل وتقدم حلاً عملياً (برجماتياً). ويعلق الحسن على السورة التى تدور حول توزيع الغنائم بصورة منظمة[**] ؛ ووفقاً للنص (الآية القرآنية) فإن خمس هذه الغنائم لايعطى للمحاربين، بل يحفظ لستة بينهم الله والنبى والأقارب (ذو القربى)؛ فالله -إذن- كان يُعامل ببخل، فهو يحصل فقط على قدر صغير . أما مع الإثنين الآخرين، فهناك صعوبات لأن النبى ﷺ قد مات، هذا من ناحية؛ ولأنه لابد من أن نحدد من هم ذوى القربى بالضبط. ولذا فإن الآراء ما شير إلى أن

(*) وهو محمد بن جرير أبو جعفر ، ولد فى مدينة آمل من أعمال طبرستان، وأخذ لقبه منها. استوطن بغداد وتوفى فيها عام ٣١٠هـ.

(**) وهى سورة الأنفال الآية رقم ١٤ حيث يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ..﴾.

معظمهم يفكرون فى مصالح شخصية، وهذا من ناحية أخرى .

وقد حاول العلوى زين العابدين -وهو معاصر للحسن – أن يحدد هوية هؤلاء (ذوى القربى) فى بنى هاشم؛ ومع ذلك فإن هناك دلائل أخرى تبين أن الخلافة لم تأخذ هذا التفسير مأخذ الجد. فبالنسبة لهم كان ذوو القربى هم بنى قريش عموماً؛ وقد صاغها قتادة(*) (مات عام ١١٧ هـ= ٧٣٥م أو ١١٨هـ = ٧٢٦م) صياغة عامة : ذوو القربى هم كل هؤلاء الذين يتولون السلطة أو الخلافة بعد النبى ﷺ . ولذلك يرى الحسن بن محمد بن الحنفية أن نصيب النبى ﷺ يجب أن يذهب إلى أقاربه، وأساساً إلى بنى هاشم؛ ومع ذلك يذهب نصيب ذوى القربى إلى أقارب الخليفة(٤٦). ولقد عُرف أن المشكلة كانت مثار جدل فى زمن أبى بكر وعمر(**) ؛ وبهذا الحل الذى يقدمه حاول أن يقدر تقديراً

(*) هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسى، ولد سنة ٦٠ هـ ، وكان مفسراً، وفقيهاً، وعالماً بالشعر ، والأنساب ، وتاريخ الجاهلية . وكان ثقةً مأموناً حجة فى الحديث ، وكان يقول بشيء من القدر . وتوفى سنة ١١٧هـ أو ١١٨ هـ . (ابن سعد : الطبقات ، جـ٧ ، ص : ٢٢٩-٢٣١. ابن قتيبة : المعارف، ص : ٤٦٢. فؤاد سزجين : تاريخ التراث العربى ، جـ١، ص: ٥٢، ٥٣.

(**) عندما كثرت الغنائم والأموال التى كانت تتدفق من الفتح، عمد أبو بكر إلى توزيعها على أساس التسوية بين السابقين والمتأخرين فى الإسلام، باعتبار أن المسلمين سواسيّة وأن حاجتهم إلى المال والمعاش حاجة واحدة، أما السبق فى الإسلام فثوابه عند الله . غير أن عمر بن الخطاب الذى له رأى مخالف ، عمد -عندما صار خليفة- إلى توزيع المغانم والأموال على المسلمين على أساس السبق فى الإسلام . لقد كانت وجهة نظره أنه لايجوز التسوية بين من قاتل رسول الله ﷺ من الذين أسلموا متأخرين ، مع من قاتل معه من السابقين الأولين إلى الإسلام. ولذلك رتب الناس درجات حسب سبقهم إلى الإسلام ، ووزع أموال الفتح عليهم بناءً على ذلك . (د.محمد عابد الجابرى: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٩٤، ص : ١٤٦).

واقعياً أنصبة أسرته، لتحصل - علـى الأقـل- على بعض المبـالغ التى حددهـا الأمويون. ولايبدو مستحيلاً أن هذه الفتوى قد نقلها الطبرى ومصـادره، لأنهـا قدمت حقاً نوعاً من التوزيع الذى طبقه عبد الملك.

وإذا نجح هذا الطريق الطويل غير المباشر فى الإتيان بدليـل علـى مصداقيـة كتاب الإرجاء، فيمكننا أن نصل إلى شئ ما بالنسبة لرد الحسـن علـى القدريـة. فقد كان عبد الملك يؤيد الأفكار الجبرية ، حيث أراد من رعاياه أن يصدقـوا أن المُلك الذى آل إليه وإلى أسرته، هو مُلك منحه له الله تعالى ولايقبل تحويلـه إلى شخص آخر وفقاً لمشيئته الإلهية. فإن الخلافة -فى كلمات الشاعر الفـرزدق(*)- هى الهُدى ، وأن من يتمرد عليها فإنه فى ضلالة(٤٧).

ومن ناحية أخرى ، فإن الانشـطة الثوريـة لهـا مـبررات دائمـة فـى الفكـر الدينى القدرى ، ويصبح هذا واضحاً عند نهاية العصر الأموى ، فى عصر يزيـد الثالث(**)(٤٨) وربما عصر هشام . وقد أُشير إلى ذلك فعلاً فى إعلان عمـرو بـن

(*) هو همام بن غالب بن صعصعة بن ناجية بن عقال بـن محمـد بـن سـفيان بـن مجاشـع بـن دارم التميمى، أبو فراس المعروف بالفرزدق لجهامة وجهه وغلظه، شاعر من أهل البصرة عظيـم الأثـر فى اللغة والأخبار . توفى فى البصرة سنة ١١٠ هـ . (كحالة : معجـم المؤلفـين ، جـ١٣، ص: ١٥٢. الزركلى : الأعلام ، دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة، بيروت، ١٩٩٢م، جـ٨، ص: ٩٣. أبو عبيد الله المرزبانى: معجم الشعراء ، تحقيق : عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابى الحلبى) القاهرة ، ١٩٦٠م، ص : ٤٦٥- ٤٦٨).

(**) هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان ، بويـع لـه بالخلافـة بعـد مقتـل الوليـد بـن يزيـد؛ وذلك ليلة الجمعة لليلتين بقيا من جمادى الآخرة من سنة ١٢٦ هـ. وكان فيه صلاح وورع قبل ذلك، فأول ما عمل انتقاصه من أرزاق الجند ما كانت الوليد زادهم، وذلك فى كل سنة عشرة عشرة، فسمى الناقص لذلك. ولكن لم تطل أيامـه لأنـه توفـى فـى آخـر هـذه السنة ، أى سنة ١٢٦هـ. (ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ١٠، ص : ١٣).

سعيد الأشدق(*) فى دمشق ، عندما دبر عصياناً ضد عبد الملك فى عـام ٦٩هـ - ٦٨٩م[٤٩]. وهنا أيضا يخضع الحسن بن محمد بـن الحنفيـة لاتجاهـات الخليفـة ولتوقعاته؛ ولحسن الحظ لدينا دليل واحد من مصدر يؤكد أنه فـى الواقـع كـان يكره القدريين[٥٠]. ولكن على العكس من كتاب الإرجـاء ، فـإن النـص الـذى يحمل رفضه للقدرية يتجاهله كتاب التراجم والمهتمين بهـا. وربمـا حـدث ذلـك لأن هذا الأمر تولاه الزيديون Zaydites الذين اتفقوا مـع وجهـة نظـر الحسـن المتساهلة نحو الخليفين الأولين (أبى بكر وعمر) ، والذى احتفظ بفكرته الجبريـة لعدة أجيال. وعند منتصف القرن الثالث عندما غير المجتمع الزيـدى رأيـه ، فـإن هـذا النـص يجـب رفضـه. وهـذا هـو السبب فـى أنـه وصلنـا مـع تصحيحـات (تصويبات) الهادى إلى الحق .

وهذه النتيجة لها عواقب كثيرة، فالأسئلة التى طرحناها فى البداية -والتـى يبدو إنها تناقش شكنا - يجب أن نجيب عليها بالإثبات. فلقد كـان هنـاك أدب مكتوب فى القرن الأول الهجرى، وكان هناك ترحيب أو قبول فى ذلك الوقت بعلم الكلام، حتى ولو كان بدائياً؛ وحتى لفظ الكلام يبدو إنـه يعنـى الطريقـة. وقد استخدم الحسن بن محمد بن الحنفية ذات مرة "تكلمـاً" مثلمـا فعـل صُحـار العبدى كلاماً؛ وكلاهما ينظر فى المعنى الفنى من جذوره.

النتيجـة الأولى هى أسهـل النتائج قبولاً ، فهناك كتب أخرى مكتوبة فى

(*) هو عمر بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، وكان ذا شـهامة وفصاحـة وبلاغة وإقدام. وقيل له الأشدق للقوة عرضت له فأمالت شدقه ، وسمى أيضاً لطيم الجن ولطيـم الشيطان. (المسعودى : مروج الذهب ، جـ٣ ، ص: ١٠٩ . ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ٨، ص : ٣١٤ - ٣١٥ . البلاذرى : أنسـاب الأشـراف ، تحقيـق : د. إحسـان عبـاس، المطبعـة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٧٩م. القسم الرابع، جـ١، ص : ٤٤١).

العصر الأموى . ففى مقالة حول هذا الموضوع أشار ر.بلاشيه R.Blachere إلى أعمال عبيد بن شرية(*) ووهب بن منبه(**)(٥١). وقد ذكرنا رسالة الحسن البصرى والتطابق بين عبد الملك والعباد؛ ويمكن أن نضيف العمل التاريخى لسالم بن حوتايه ، وكثيراً ما نجد اقتباسات منه عند مؤلف من الخوارج ، هو البرادى(***) فى كتابه "جواهر المنتقاة"؛ أو الرسائل التى اكتشفت حديثاً للعابد جابر بن زيد الأزدى(****) (مات عام ٩٣هـ = ٧١١م)(٥٢).

ويجب أن نضع فى حسباننا دائماً خطورة التقليد (الكذب) ، فهناك أدلة

(*) هو عبيد بن شرية الجرهمى فى زمان معاوية ، وأدرك النبى ﷺ ، ولم يسمع منه شيئاً . ووفد على معاوية بن أبى سفيان، فسأله عن الأخبار المتقدمة وملوك العرب والعجم، وسبب تبليل الألسنة وأمر افتراق الناس فى البلاد. وكان استحضره من صنعاء اليمن فاجابه إلى ما أمر، فأمر معاوية أن يدون وينسب إلى عبيد بن شرية. وقد عاش عبيد إلى أيام عبد الملك بن مروان، وله من الكتب كتاب الأمثال وكتاب الملوك وأخبار الماضين. (ابن النديم : الفهرست، ص: ١٣٨)

(**) هو وهب بن منبه بن كامل بن سيح بن ذى كنانه اليمانى ، أبو عبد الله الأبناوى. ولد حوالى سنة ٣٤ هجرية ، ويعد وهب وأخوته همام وغيلان ومعقل من التابعين ، تولى منصب القضاء فى عهد عمر بن عبد العزيز . وكان يدين أساساً بمذهب القدرية ، ولكنه ندم على ذلك فيما بعد. وكان أيضاً من أكثر مؤلفى العصر الأموى تصنيفاً، وقد تميز كمؤرخ عن مدرسة المدينة . وكان على معرفة وثيقة بمأثور أهل الكتاب، وإليه ترجع معارفه حول خلق العالم وتأريخ الأنبياء وبنى إسرائيل . وتوفى بصنعاء سنة ١١٠ هـ أو ١١٤ هـ . (ابن حجر العسقلانى : تهذيب التهذيب، جـ١١ ، ص : ١٦٧، ١٦٨. ابن قتيبة : المعارف ، ص : ٤٥٩. فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربى، جـ١ ، ص : ٤٨٨- ٤٩١).

(***) هو أبو القاسم بن إبراهيم البرادى الدمرى (أبو الفضل)؛ كان حياً حوالى سنة ٨١٠هـ - ١٤٠٧م . وكان فاضلاً . ومن آثاره الجواهر المنتقاة . (كحالة : معجم المؤلفين ، جـ٨، ص: ٩٢).

(****) هو جابر بن زيد الأزدى ، ويكنى أبا الشعثاء؛ توفى عام ٩٣ هـ أ ١٠٣ هـ . (ابن سعد: الطبقات الكبرى ، جـ٧ ، ص : ١٧٩-١٨٢) .

كثيرة من القرن الأول وهى نتيجة فترة ما قبل التأريخ. ولكن هذا لايعنى أن كل شىء كان مزيفاً ، أو أنه لم يوجد من يكتب أو يؤلف أى شىء، فالثقافة العربية لم تبدأ من فراغ، واستمرت الحياة كما كانت من قبل ؛ فمصر وسوريا كانتا دائماً من البلاد المتحضرة. وقد كان البردى والجلد باهظى الثمن، ولكن الأدب اليونانى أو الأدب السورى لم يعانِ كثيراً من هذا الغلاء؛ لأن هذا يعنى أن الفقراء فقط لم يستطيعوا التعبير عن أنفسهم بصورة مكتوبة ، ولكنهم كانوا يفعلون ذلك بطريقة أو بأخرى. ومن المعروف أن الدولة كانت تحتاج دائماً إلى وثائق وسجلات مكتوبة ؛ وقد استنبط م. برفمان M.Bravman دليلاً مادياً على أنه كان لدى عثمان –فى المدينة– ما يشبه أرشيف الدولة[٥٣]. ومن ثمة فإن حقيقة أن الحسن بن محمد بن الحنفية ألف كتبه فى المدينة لم تعد تثير الدهشة؛ فلم تكن المدينة مهجورة، وحتى نهاية زمن عبد الله بن الزبير كانت المدينة هى مركز الأمة الإسلامية . فلم يكن البردى أو الجلد شيئين جديدين فى هذا الركن من أركان العالم؛ وكان الحسن غنياً بدرجة تكفيه لشراء البردى أو الجلد– إن لم يكن قد حصل عليه مجاناً من دار قضاء الخلافة . ولكن هل نفترض أن دار القضاء أو المحكمة العليا نفسها قدمت أيضاً مساعدة ما فى الفكر الدينى؟ لأن ذلك يمكن أن يساعدنا على تفسير الاستخدام المفاجئ الأول لأسلوب الكلام؛ وهنا يعود التاريخ إلى الوراء حوالى قرناً من الزمان؛ ولكن هل نحن بحاجة حقاً لهذا الافتراض ؟

إن الأسلوب الجدلى الذى تطرح فيه الأسئلة والأجوبة ، والحوار الساخن كان مألوفاً أيضاً فى اللاهوت المسيحى ؛ وفى عصر الأمويين كتب يوحنا

الدمشقي(*) حواراً بين مسيحي ومسلم(٥٤). ولم يعش الحسن في المدينة فقط، بل تردد على العراق حيث كان اللاهوت المسيحي مزدهراً لعدة قرون؛ ففي شبابه زار نصيبين(٥٥) التي كانت تجتذب لزمن طويل أعظم العقول، بسبب وجود الأكاديمية النسطورية(**) المشهورة(٥٦) .

ونحن لانقصد بذلك وجود تأثير مسيحي ، وإنما نقصد أن الناس استمروا في القيام بما كانوا يفعلونه من قبل؛ وأنهم إذا كانوا لم يفعلوا هذا الشيء بأنفسهم ، فقد وجدوا الفرصة التي تجعلهم قادرين على معرفته بالمعنى الدقيق للكلمة . فإذن كان هناك نوع من الاحتياط العام من الأفكار(٥٧)؛ ولكن لايبدو أن هناك أي أثر – بمعنى أن المسلمين تيقظوا على مشكلة معينة عن طريق حجج المسيحين المضادة . بالإضافة إلى أن ما قدمه يوحنا الدمشقي من مناظرات مسيحية، لم تؤثر في الحركة القدرية، ولم تساعد على وجود هذه الحركة، كما يعتقد س.هـ.بيكر C.H. Becker ؛ فكلاهما وجهان للمناقشة الفكرية الدينية التي أثرت في الوضع المسيحي والوضع الإسلامي في آن معاً(***) .

(*) ولد القديس يوحنا في دمشق حوالي سنة ٦٧٥ م ، ومعاوية لم يزل على عرش الخلافة . وهو ابن سرجيوس الملقب بالمنصور وصاحب عبد الملك بن مروان والشاعر اليعقوبي المذهب الأخطل. (لويس غرديه، ج. قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ترجمة: د. صبحي الصالح، د. فريد جبر ، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٧٩م، جـ٢، ص: ٣٢-٣٤).

(**) النسطورية أو النساطرة، فرقة مسيحية ظهرت في القرن الخامس الميلادي، وتنسب إلى نسطوريوس بطريق القسطنطينية ، الذي أنكر أن تسمى مريم أم الاله. وذهب إلى أن للمسيح طبيعتين متميزتين : إحداهما إلهية والأخرى إنسانية ، وإن اتحدتا في أقنون واحد. (د. إبراهيم مدكور : في الفكر الإسلامي، سميركو للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى، القاهرة، ص: ١٥).

(***) وكما كان يعتقد أيضاً كارل بروكلمان الذي يرى أنه لم يكن عرضاً أن ظهرت عند =

وبطبيعة الحال عرف المسيحيون أن المشكلات كانت أطول عندهم من المسلمين، لأن المسيحية وجدت قبل الإسلام. وعندما قال القدريون إن الله (سبحانه وتعالى) لايمكن أن يكون مسئولاً عن مرتكب الكبيرة، فإنهم يرددون ما قاله الباب النسطورى عندما كان يناظر جبرية حنانا Henana رئيس مدرسة نصيبين (مات فى عام ٦١٠م)[٥٨] ، ولكنهم لم يكرروا ذلك بتأثير مسيحى، وتوصلوا إليه من خلال قدر كبير من الجدال والمناقشة.

ومع ذلك، فالأقل ترجيحاً أنهم تأثروا بيوحنا الدمشقى نفسه؛ فعلى الرغم من أنه - مثل أبيه سيرجيوس ومثل جده[*] - تعاون مع المسلمين وعاش وقتاً فى بلاطهم[٥٩]، إلا أن الشعور بالتفوق -الذى فرضه السادة المسلمون- قد منعه بالتأكيد من ممارسة أى تأثير كبير أو صغير فى الشئون الفكرية

- المرجئة والقدرية فى الشام ، آراء يوحنا الدمشقى فى أن الله (سبحانه وتعالى) كتب على نفسه الرحمة لجميع الناس، وفى حرية إرادة الإنسان؛ على حين بقى أهل العراق محافظين بقوة على التمسك بالتعاليم الأصلية فى القرآن . (كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربى، ترجمة : د. عبد الحليم النجار، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، جـ٢، ص : ٢٥٦).

وبهذه الرؤية نفسها يعالج المسألة باحثون غربيون أخرون؛ فإن ماكدونالد مثلا، يرى أن نشأة القول بالقدر فى بلاد الشام أثناء العهد الأموى حصلت بتأثير الآراء المسيحية، ولاسيما كتابات يوحنا الدمشقى التى يظهر منها أن مسألة الجبر وحرية الإرادة هى من أهم مسائل الخلاف بين الإسلام والمسيحية . يرى فون كريمر أيضاً أن علماء المسلمين القدامى قد أخذوا من علماء اللاهوت المسيحيين ، ما أحدث عندهم الشك فيما اعتقدوه من أمر القدر الأزلى المطلق. (حسين مروه: النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابى ، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٨م، جـ١، ص : ٥٦٠).

(*) سرجيوس بحيرا المتوفى نحو عام ٦١٨ م، قبل الهجرة بأربع سنوات. وكان بحيرا هذا راهباً نسطورياً فى نجران التى هى قرب دمشق، وكان يقول إن المسيح لم يصلب ولم يمت بل شُبِّه به. (فروخ: تاريخ الفكر العربى، ص : ١٥٤) .

الدينية(*). ولا نسمع عن أى شئ يتعلق بالمناقشات بين المسيحين والمسلمين فى بلاط معاوية أو عبد الملك أو الوليد(**) ، مثلما كان الخليفة العباسى "المنصور"(***) معتاداً على ترتيب هذه المناقشات بين المسلمين والمجوس . وقد ألف يوحنا الحوار الذى تحدثنا عنه بعد أن عاد من البلاط الأموى إلى دير سانت ساباس ST.Sabas؛ والحجة التى يستخدمها - وتتعلق بمشكلة مسئولية الله (سبحانه وتعالى) عن مرتكب الكبيرة - أكثر تعقيداً وفريدة من نوعها(٦٠) ، حيث لايوجد مثلها فى أى مصدر إسلامى(٦١).

وقد كان المسلمون يعيشون بين أغلبية مسيحية ، إلا أن العلاقات الدينية كانت ضعيفة بينهم ؛ فالواحد منهم كان يحتاج إلى المسيحيين ، وأحياناً يضعهم فى مكانة عالية ؛ ولكن لم يسألهم أحد النصحية فى المسائل الفكرية الدينية؛ وكان المعتنقين الجدد للديانة الجديدة يستطيعون حل هذه المشكلات عن طريق الخبرة التى وجدوها فى الدين الجديد. فقد وضع المسيحيون الإدارة وجمعوا الضرائب ، وسُمح لهم حتى ببناء الكنائس - وهو ما يناقض القرار الشهير الذى نُسب خطأً إلى عمر . ولكن يبدو من البداية أنهم قد شعروا بنفور عند تعليمهم القرآن(٦٢) ، وربما نستطيع أن نقارن هذا الموقف مع ما يمكن تجرتبه هذه الأيام

(*) ولايستبعد على كل حال أن يكون التقليد - من حيث المنهجية- الذى سار عليه يوحنا الدمشقى فى كتابه "الهرطقات" هو الذى انتقل من اليونانية إلى العربية تحت اسم "الملل والنحل" الذى ألف فيه كثرة من المتكلمين ومن مؤرخى الفرق فى الإسلام.

(**) هو الوليد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، أبو العباس الأموى ، بويع له بالخلافة بعد أبيه بعهد منه فى شوال سنة ٨٦هـ . (ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ٩ ، ص : ١٦٨).

(***) هو عبد الله بن محمد الإمام بن على بن عبد الله بن العباس ، بويع له سنه ١٣٧هـ . (ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ، ص : ١٢٠)

فى مدينة – فى شرق البحر الأبيض المتوسط– مثل مدينة بيروت، حيث تعيش طوائف مختلفة معاً وجميعهم على علاقة ببعض بعضاً، ويتبادلون الأعمال معاً، ويشكلون الإدارة ؛ ويمارسون – الآن– السياسة جنباً إلى جنب ، ولكنهم لايتحدثون فيما بينهم عن دياناتهم، ولذلك فإنهم يجهلون –لدرجة تدعو إلى الدهشة – ما يعتنقه جيرانهم(*) .

وعلى الرغم من كل هذا الولاء الظاهر بين الطائفتين فهناك مسافة وقدر من الاحتقار (الإدانة) المتبادلة، وربما كانت هناك علاقات دينية لوجد الجدال ؛ ولكن ليس هناك نص واحد يشير إلى هذا الاتجاه. ويؤكد كاهين Cahen على حقيقة أن الأدلة المسيحية حول الإسلام فى القرن الأول الهجرى تنقصها النزعة العدوانية تماماً(٦٣)، فهى لاتشتمل على المجادلات والمناظرات العدائية التى عرفناها فى مصادر متأخرة. فإن المسيحيين كانوا ينظرون إلى الإسلام على أنه طائفة فى مجموعة طويلة من البدع التى اعتادوا عليها – وأصبح هذا خطأً، ولكن خطأً مفهوم فى الفترة التى لم يتحدد الإسلام فى بنائه المذهبى بعد؛ وكان المسلمون غير قادرين بعد على بدء الهجوم من جانبهم ، بسبب عدم التحديد فى المذهب الدينى؛ وعلى أية حال فقد شعروا بأنهم الأصح .

(*) وعلى الرغم من أننا لانوافق المؤلف على عقد المقارنة بين ما كان يحدث فى القرن الأول للهجرة وبين ما يحدث فى لبنان ، إلا أننا نؤكد أن الواقع اللبنانى منذ الأربعين – أو قبل ذلك بكثير– يصور كيف كان ميزان القوى – طائفياً– لصالح الطائفة المارونية ، لأنها كانت أكثر تطوراً وأكثر تغلغلاً فى جسم المجتمع اللبنانى الحديث، وبالتالى نالت نصيب الأسد فى السلطة السياسية والاقتصادية. ولذلك إزداد تهميش بقية الطوائف الأخرى مما أدى إلى اندلاع الحرب الأهلية – حوالى عشرون سنة – التى انتهت ظاهرياً بتحديد أو توزيع السلطات بين الطوائف بحسب وثيقة الطائف عام ١٩٨٩م.

إن الفكر الديني في الإسلام لم يبدأ في صورة مناظرات ضد الكفار، وحتى أسلوب الكلام لم يتطور أو يمكن أن يقوم بدحض آراء غير المسلمين، خاصة المانوية . وقد بدأ الفكر الديني كمناقشة إسلامية داخلية، عندما أخذت الثقة بالنفس- في الأيام الأولى- في التفتت تدريجياً. ومبادرة رفع هذه المناقشات إلى المستوى الأدبي، يبدو أن الذي تولاها هو الخليفة عبد الملك. فقد كان مهتماً بالحوار ليظهر اتجاهاته أو ليعلن الدعاية عن آرائه الفكرية الدينية السياسية ، وقد كانت لديه المصادر الشخصية والمالية التي تجعله يبدأ هذا المشروع[٦٤] . وبهذه الطريقة فقد تتبع التراث الذي وجده في الدولة التي قرر أن يختارها عاصمة ، وهو تقليد اتبعه الأباطرة البيزنطيون الذين شكلوا الوضع السوري لعدة قرون.

ثالثاً : هوامش النص المترجم :

[1] This has been elucidated especially by George Makdisi; cf. his articles 'Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24 (1961), 1–56; 'Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam' in *Theology and Law in Islam*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1971), p. 75–88; and 'The Madrasa as a Charitable Trust and the University as a Corporation in the Middle Ages' in *Actes V^e Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, Bruxelles 1970* (Brussels, 1971: Correspondance d'Orient nr. 11), pp. 329–337 (especially p. 333).

[2] Albert N. Nader, *Le Système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'Islam)*, (Beirut, 1956).

[3] Cf. J. van Ess, 'Ḍirār b. 'Amr und die Cahmiya', *Der Islam* 43 (1967), 241–279 and 44 (1968) 1–70; Louis Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées* (Paris, 1972) 102 ff. A fragment of one of his works may have been preserved or at least reflected in a passage in Ibn Hishām's *K. al-Tījān* (cf. my forthcoming article in: *Festschrift A. Abel*, p. 108ff.).

[4] Cf. Jāḥiẓ, *al-Bayān wa'l-tabyīn*, ed. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn, (Cairo, 1380/1960), I 25, 6; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, ed. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden-Beirut, 1961), 32, 4 ff.

[5] Cf. Ibn al-Murtaḍā (note 4) 35, 1 ff.

[6] Cf. E. Sachau, 'Religiöse Anschauungen der Ibāḍitischen Muhammedaner', *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, II. Abt. 2 (1899), 52 ff.: R. Rubinacci, Il califfo 'Abd al-Malik b. Marwān e gli Ibāḍiti', *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* n.s. 5 (1952), 99–121; J. Schacht, 'Sur l'expression "Sunna du Prophète"', *Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé* (Teheran, 1963), pp. 361–365.

[7] Cf. H. Ritter, 'Studien zur islamischen Frömmigkeit I: Ḥasan al-Baṣrī', *Der Islam* 21 (1933) 1–83; J. Obermann, 'Political theology in early Islam: al-Ḥasan al-Baṣrī's treatise on qadar', *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935), 138–162; M. Schwarz, 'The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī', *Oriens* 20 (1967) 15–30; J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut, 1975).

[8] Cf. J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden, 1966), 56 ff.; id., 'The Logical Structure of Islamic Theology', in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), p. 23 f.

[9] Cf. Kulīnī, *Kāfī*, (Teheran, 1338–9) VIII 318, 6 ff.

[10] Cf. Abū Zakariyyā' Yazīd al-Azdi, *Ta'rīkh al-Mawṣil*, ed. Ḥabība (Cairo, 1387/1967), 5, 5 f.

[11] Because the divine foreknowledge is supposed to preordain the actions of man.

[12] Cf. Aḥmad ibn Sa'īd al-Shammākhī, *K. as-Siyar* (Lith., Cairo, n.d.), 81, 2 f.: biographical material concerning Ṣuḥār al-'Abdī cf. my *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).

[13] Cf. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., III 649 f. (Art. 'Ibāḍiyya').

[14] Cf. J. van Ess, *Das Kitāb an-Nakt des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ğāḥiẓ* (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen*, Phil.-Hist. Kl., 3. Folge, Nr. 79: Göttingen, 1972), pp. 114 ff.

[15] For the "year of the donkey" cf. T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates* (Bonn, 1972), p. 55.; the concept is derived from Sura 2/259.

[16] Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* (ed. Sachau) VII, 61f.

[17] For Abū Hāshim cf. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.n.; for his "testament" cf. T. Nagel, *op. cit.*, (note 15), p. 45 ff.

[19] Cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967 ff.) vol. 1, p. 595; my edition of the text in *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).
[20] Fragment nr. 5 of my edition: cf. *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).
[21] Cf. *Der Islam* 21 (1933), 77, 4 ff. and M. Schwarz in *Oriens* 20 (1967), 29 f.
[22] Cf. 'Abdalqāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-dīn* (Istanbul, 1346/1928), p. 237, -4 f.; *Der Islam* 43 (1967), 279 and my article in *Festschrift A. Abel*, p. 124ff.
[23] Fragment nr. 6 of my edition: cf. *Anfänge muslimischer Theologie* (note 7).
[24] For the development of the *fiṭra*-concept and the history of the *ḥadīth al-fiṭra* cf. my *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie* (Berlin, 1974), p. 101ff.
[25] Cf., e.g., Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, V 241, 19 (the report can be traced to Ayyūb al-Sakhtiyānī according to Ibn Kathīr) and below notes 27 and 28.
[26] The so-called "Qadarite Murji'ites" like Ghaylān al-Dimashqī are only a seeming exception. They owe their classification among the Murji'ites only to the endeavor of Mu'tazilite heresiographers to distinguish their own school from these "forerunners" (cf. W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), p. 239).
[27] Ed. Ḥusāmaddīn al-Qudsī (Cairo, 1947 ff.) III 359, 1 ff.
[28] Haydarabad, 1325 ff., II 321, 5 ff.
[29] In his *Qāsim ibn Ibrāhīm* (note 26), p. 228 f.

[30] Cf. Sezgin, *op. cit.*, (note 19), vol. 1, p. 111.
[31] Literally: "suspended their religion around their neck" (*qalladūhum dīnahum*).
[32] *Dawla*. Incidentally this is the earliest passage where the word is used in this sense.
[33] Cf. my edition and commentary of the text in *Arabica* 21 (1974), 20 ff. especially section 5 ff; for Muḥammad's affair with the wife of his adopted son cf. Sura 33/37 and W. M. Watt, *Muḥammad at Medina* (Oxford, 1956) 329 ff.
[34] Cf. Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb* II 321, 4 f.
[35] Cf. Ibn 'Asākir, *Ta'rīkh Dimashq*, *Tahdhīb* by 'Abdalqādir Badrān (Damascus, 1329/1911 ff.), IV 246, -7 ff.
[36] Cf. my article in *Arabica* 21 (1974), 52.
[37] Cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* (note 26), p. 231 ff.
[38] Cf. Madelung, *op. cit.*, (note 26), p. 229.
[39] Cf. my article in *Arabica* 21 (1974), 34. Abū Hāshim is said to have collected *ḥadīth* in support of the "Saba'iyya" (cf. his biography in the *Ta'rīkh Dimashq* by Ibn 'Asākir, MS Damad Ibrahim Paşa 877, fol. 17b–19b).
[40] Cf. Dhahabī, *Ta'rīkh al-Islām* III 359, 12 f. and Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, ed. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille (Paris, 1861 ff.), V 176 f.
[41] Cf. Madelung, *Qāsim ibn Ibrāhīm* (note 26) p. 229.
[42] Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* V 159, 5 ff.
[43] Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* V 158, 1 ff.
[44] Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* V 82, 24 ff.
[45] Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* V 83, 15 ff.
[46] Cf. Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir and Aḥmad Muḥammad Shākir (Cairo, ca. 1960 ff.) XIII 548 ff., especially 550 f., nr. 16102 f.
[47] Cf. W. M. Watt, 'God's Caliph, Qur'ānic Interpretations and Umayyad claims', *Iran and Islam*, Minorsky Memorial Volume (Edinburgh, 1971) 565–574, especially p. 568 ff.; my *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie* (note 4).
[48] Cf. J. van Ess, 'Les Qadarites et la Ġailāniya de Yazīd III', *Studia Islamica* 31 (1970), 269–286.
[49] Cf. Ṭabarī, *Ta'rīkh* II 784.

[50] Cf. Ibn Baṭṭa, *Ibāna*, ed. H. Laoust (*La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*; Damascus, 1958) 32, 4 f.
[51] R. Blachère, 'Regards sur la littérature narrative en arabe au Ier siècle de l'Hégire (VIIe s. J.C.)", *Semitica* 6 (1956), 75–86. For Wahb ibn Munabbih cf. also R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, 1–2 (Wiesbaden, 1972).
[52] Cf. R. Rubinacci in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 4 (1952), 104 ff. and Ennami in *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 65.
[53] Cf. his article in *Arabica* 15 (1968), 87–89. [=*The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), 311 ff.].
[54] The authenticity of the dialogue presents some difficulties: the condition of its text is rather bad, and one version is attributed to John's pupil Theodorus Abū Qurra. Nevertheless one usually counts it among John's works (cf., e.g., H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich, 1953), 478, and D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden, 1972), p. 99 ff. where it is argued that Theodorus may have written down the treatise and transmitted it). One should avoid drawing conclusions from it that go too far concerning the degree of the development of contemporary Muslim theology. The Christian author may have ascribed arguments to his fictitious Muslim opponent which take on dialectical value only in the context of his own argumentation, or they may have been added later on, perhaps by Theodorus

(cf., e.g., Sahas 114 f. where a connection with the discussion concerning the createdness of the Qur'ān is supposed which did not yet exist at that time). For an example of "kalām" structure comparable to that in Ḥasan ibn Muḥammad b. al-Ḥanafiyya's treatise, cf. Sahas 151.
[55] Cf. above p. 96.
[56] Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (Louvain, 1965).
[57] I owe this expression to a discussion with Professor A. Udovitch at Princeton.
[58] Cf. Vööbus, *School of Nisibis* (note 56), p. 260.
[59] His grandfather Manṣūr b. Sarjūn had kept a high office under Mu'āwiya. His father, obviously the famous Sarjūn of the Arab sources, seems to have had great influence on 'Abdalmalik; he was perhaps responsible for the whole tax administration of Syria and Egypt. John himself left the court and retired to the monastery of St. Sabas near Jerusalem; the reasons and the date of this decision are not quite clear (perhaps after Hishām's accession to the throne and because of the deteriorating conditions of the Christian subjects under Muslim rule). In Byzantium his family and he himself were regarded as "Quislings." As the last publication on the subject (which frequently only repeats the results reached by Lammens and Nasrallah or P. Khoury), cf. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (note 54), especially p. 26 ff. and 44 f.
[60] Cf. Sahas (note 54), p. 145.
[61] For the history of this specific problem cf. my *Zwischen Ḥadīt und Theologie* (Berlin, 1974), p. 95 ff.
[62] Cf. A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, 2nd ed., (London, 1970), pp. 6, 18 f., 43, 167. Also A.-T. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam* (Louvain, 1969), p. 30 ff.
[63] Cf. his article in *Revue de l'histoire des Religions* 166 (1964), 51–58.
[64] This brings up the question whether 'Abdalmalik's initiative had any consequences for the importance of the *mutakallimūn* for Muslim society in the following centuries and how the position of a theologian was ranked in the social hierarchy of that time. There is no doubt that the *mutakallimūn* possessed great influence at the court of the

early Abbasids, until the *miḥna* when the jurists started to take over; Sh. Pines has reminded us of some material which points in this direction (cf. his article in *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 229ff.). I am, however, not quite convinced that Pines's further thesis that the *mutakallimūn* "were a fundamental political and social institution of Islam" and "indispensable" for its intellectual life already in Umayyad times (*ib.* 228 and 232) can, for the moment, be sufficiently documented by the sources we have. Fārābī (who is extensively quoted by Pines, p. 225 ff.) is no real substitute: when he stresses the apologetic outlook of *kalām*, he does not think of its importance for society and especially not of a definite function of the *mutakallimūn* at a certain given time, but uses the language of an Aristotelian for whom all thinkers who do not stick to the syllogistic method are "dialecticians."



المحتويات





